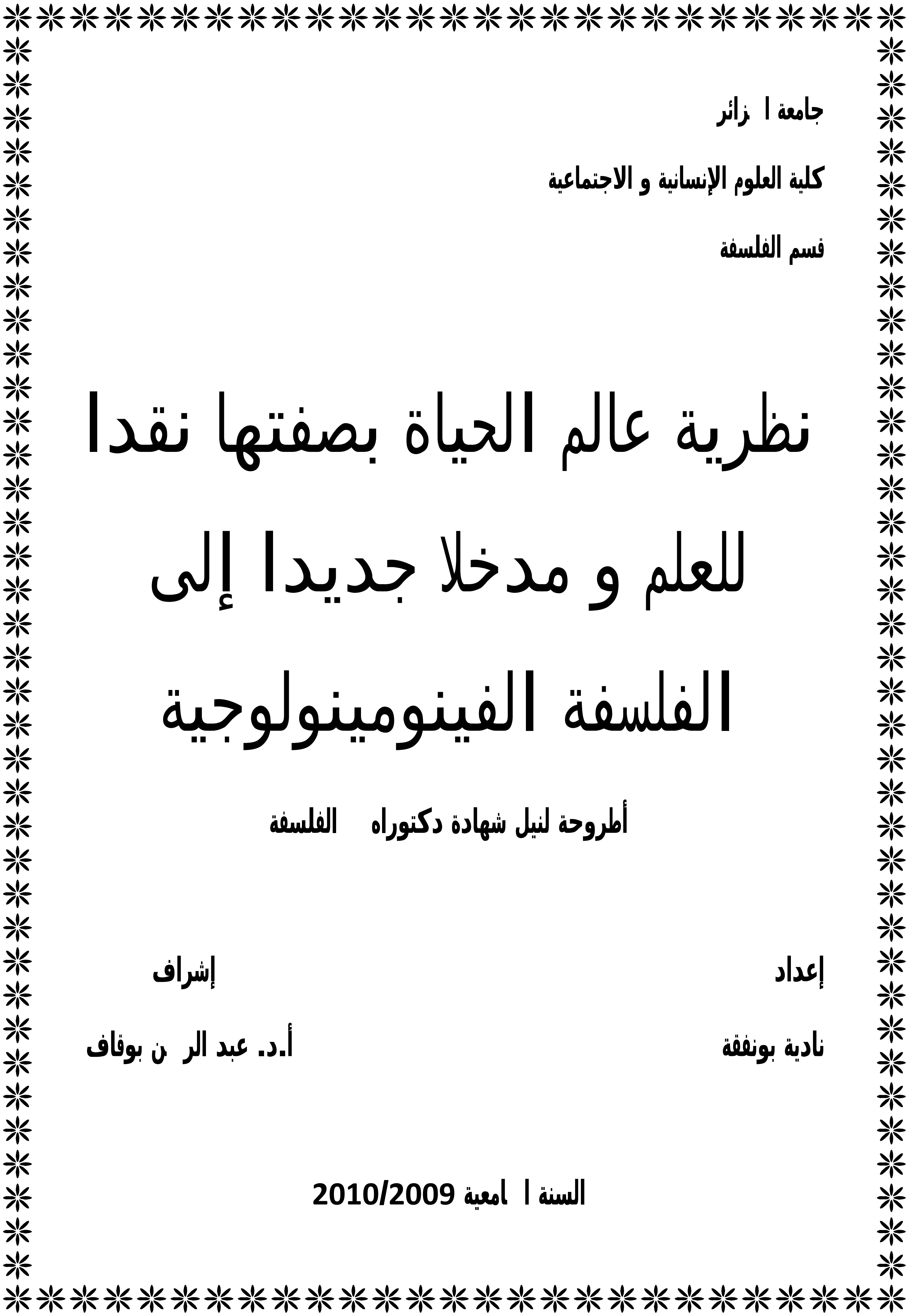


جامعة ا زائر

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

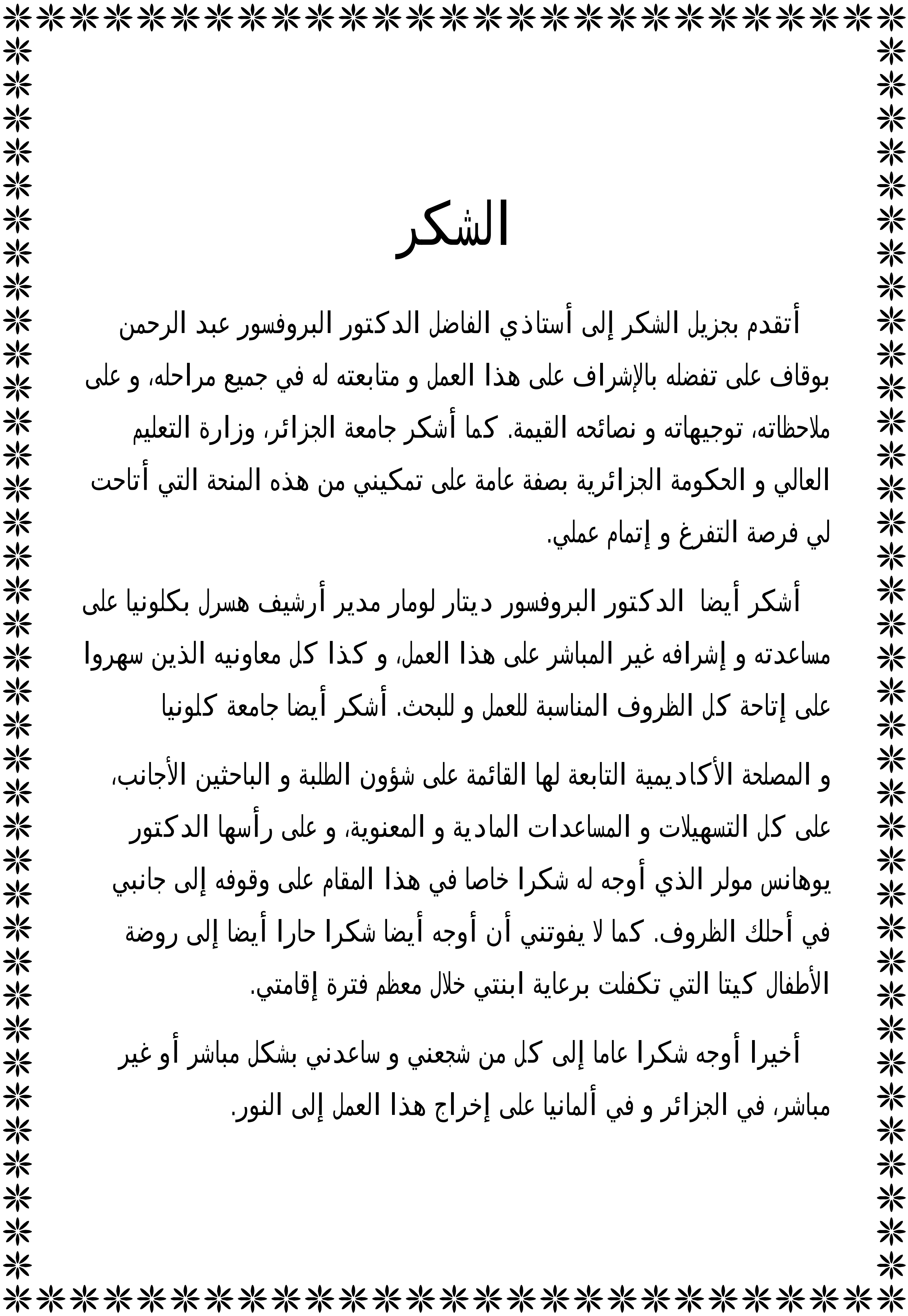
نظرية عالم الحياة بصفتها نقدا للعلم و مدخلا جديدا إلى الفلسفة الفينومينولوجية

أطروحة لنيل شهادة دكتوراه   الفلسفة

إعداد   إشراف

نادية بونفقة   أ.د. عبد الر ن بوقاف

السنة ا امعية 2010/2009



الشكر

أتقدم بجزيل الشكر إلى أستاذي الفاضل الدكتور البروفسور عبد الرحمن بوقاف على تفضله بالإشراف على هذا العمل و متابعته له في جميع مراحله، و على ملاحظاته، توجيهاته و نصائحه القيمة. كما أشكر جامعة الجزائر، وزارة التعليم العالي و الحكومة الجزائرية بصفة عامة على تمكيني من هذه المنحة التي أتاحت لي فرصة التفرغ و إتمام عملي.

أشكر أيضا الدكتور البروفسور ديتار لومار مدير أرشيف هسرل بكلونيا على مساعدته و إشرافه غير المباشر على هذا العمل، و كذا كل معاونيه الذين سهروا على إتاحة كل الظروف المناسبة للعمل و للبحث. أشكر أيضا جامعة كلونيا

و المصلحة الأكاديمية التابعة لها القائمة على شؤون الطلبة و الباحثين الأجانب، على كل التسهيلات و المساعدات المادية و المعنوية، و على رأسها الدكتور يوهانس مولر الذي أوجه له شكرا خاصا في هذا المقام على وقوفه إلى جانبي في أحلك الظروف. كما لا يفوتني أن أوجه أيضا شكرا حارا أيضا إلى روضة الأطفال كيتا التي تكفلت برعاية ابنتي خلال معظم فترة إقامتي.

أخيرا أوجه شكرا عاما إلى كل من شجعني و ساعدني بشكل مباشر أو غير مباشر، في الجزائر و في ألمانيا على إخراج هذا العمل إلى النور.



الإهداء

إلى والدي عرفانا و تقديرا لتضحياتهما الطويلة.

إلى زوجي شكرا و تقديرا لوقوفه إلى جانبي و تشجيعه لي على إتمام هذا العمل.

إلى بناتي نسرين، هدى، حواء على صبرهن و تشجيعهن لي من قريب و من بعيد.

إلى فريال الصغيرة التي آنست وحدتي و خففت وحشة غربتي خلال فترة إقامتي في ألمانيا.

إلى كلّ من علّمني حرفا في هذه الحياة.

إلى كل من عرف أن العلم كفاح لا نهاية له، و أن الحياة لا قيمة لها دون كفاح

أهدي هذا العمل.

الفهرس

القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا الترنسندنتالية و تطورها

الفصل الأول

من الأزمة إ   البدء ا ديد

الفصل الثا

الرد الفينومينولوجي و الانتقال إ   الفينومينولوجيا التأسيسية

الفصل الثالث

بـ أزمة العلوم و أزمة ا ياة

(تأملات هسرلية)

الفصل الرابع

العلاقة القصدية بـ التجربة الطبيعية و عا ا ياة و دورها عقلنة التجربة

القسم الثا

دور تلف أنواع الردود التأسيس ا وهري ا نهجي للفينومينولوجيا كعلم للشعور ا الص الترنسندنتا

الفصل الأول

من علم النفس ا الص إ علم الوجود ا الص

الفصل الثا

طرق التعليق و الرد الفينومينولوجي

الفصل الثالث

منهج البحث ا اهوي و علاقته ناهج أخرى

الفصل الرابع

الفينومينولوجيا و التحليل النفسي

القسم الثالث

عا ا ياة بـ العلم و الفلسفة: بوادر أزمة العلم

الفصل الأول

الفينومينولوجيا و العلوم

الفصل الثا

أسباب الأزمة و طرق اوزها

الفصل الثالث

كتاب "أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجياالترنسندنتالية" و ديد ا دخل إ الفلسفة من خلال مفهوم عا ا ياة

القسم الرابع

الوحدة الترابطية بـ الأنا و العا كحلقة وصل بـ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية و الفينومينولوجيا ا وندانية

الفصل الأول

رد العلم ا وضوعي إ قبلي عا ا ياة

الفصل الثا

الرد الترنسندنتا كطريق لإبراز القصدية ا ؤسسة للطبيعة ا ريضة

الفصل الثالث

التطبيق و الأخلاق فلسفة عا ا ياة

المقدمـــــــــــــــــــة

هذه الأطروحة الـ أقدمها بـ يدي القارئ بعنوان "نظرية عا ا ياة بصفتها نقد للعلم و مدخلا جديدا للفلسفة الفينومينولوجية" تبدأ بوصف هد للسياق التار ي الفلسفي الذي نشأت ضمنه إشكالية الأزمة، حيث إن السؤال ا طروح ذا الصدد هو: كيف الوصول إ زمن أزمة نظر هسرل، و بأي مع ؟

حسب هسرل لا يتعلق الأمر بأزمة للعلم و للفلسفة فحسب بل "بأزمة راديكالية س حياة الإنسانية الأوروبية"، و لا كن التغلب على هذه الأزمة إلا إذا كنت الفينومينولوجيا من قيق مستوى من الوجود الإنسا من شأنه أن نح لنفسه معناه ا اص انطلاقا من حرية و مسؤولية خاصة .

لتحقيق هذا تاج الأمر إ بدء جديد، و هو البدء الذي قق الفلسفة ا تأخرة سرل انطلاقا من نقد العلوم الأوروبية الـ أدى استخدامها إ ويل العا إ عا تق معاصر.

من هنا تتمثّل هذه الأزمة بالدرجة الأو فقدان العلوم ع ا ياة، ع أ ا تعد تع شيئا بالنسبة إ ا ياة اليومية العينية للإنسان. لكن كيف و م ظهرت هذه الأزمة؟

ا قيقة، إن أزمة العلوم الأوروبية الـ يتناو ا هسرل كنقطة انطلاق لأ اته الترنسندنتالية-الفينومينولوجية هي إرث تار ي، و بالتحديد إرث تطور فلسفي-تار ي و روحي – تار ي ابتدأ مع جاليلي الذي سوى بـ عا ا ثاليات الرياضية و العا اليومي، معتـ ا الأول ثابة العا ا قيقي الوحيد، ا رب و القابل للتجريب على الدوام؛ و على هذا الأساس كنه أن ل ل العا اليومي، عا ا ياة، عا ا ياة اليومية، التجريبية الطبيعية. إن صياغة و تأث هذا ا وقف الذهـ الذي ازدادت حدته أكثر فأكثر على الصعيد التار ي هو صياغة وقف الوضعية العقلية، الوضعية الفيزيقانية باعتبارها موقف العلم ا عاصر (من وجهة نظر هسرل عام 1935).

و ا أن هذا العلم يزعم أنه يقدم ا قيقة ا وضوعية، صورة العا ا وضوعية، و باختصار ا قيقة، فقد بقي عا ا ياة باعتباره عا ا كا و الزما و الأساس ا عنوي للعلوم طي النسيان.

إلا أنه لا كن للعلم أن يكتسب أساسا، مع و حقا إلا من عا ا ياة هذا. بل إن نسيان هذا الأساس الذي أدى مباشرة إ نسيان الذات العارفة كان لابد أن يؤدي حتما إ أزمة العلم القائمة.

لا شك أن هذه الأزمة قد اكتشفت، غ أنه يتم إدراكها جذورها؛ لقد ظهرت حقا اولات جادة من أجل توضيح ا فاهيم الأساسية و مناهج العلوم الفردية، أي من أجل ال هنة على علمية العلم ا ع ، اوز سذاجته و سطحيته، و من هنا معا ة الأزمة الإنسانية كلها آن واحد، إلا أ ا اولات باءت كلها بالفشل، و هذا السياق كتب هسرل: "لقد بذلت كل العلوم منذ اية القرن ا اضي(القرن التاسع عشر) هودا ا من أجل حل ما يسمى شاكل الأسس، إلا أ ا هودات غ دية"[1] و هذا راجع إ سبب مترابط ترابطا داخليا ا:

1- أن حياة العقل ا ذهب الوضعي مفترضة باستمرار إلا أ ا لا تتخذ موضوعا.

2- عدم الاعتراف بعلاقة العلم بعا ا ياة. لقد نشأ العلم من ا ياة قبل العلمية، و عليه أن دم إذن هدفا يوجد هذه ا ياة و يرتبط بعا ا ياة هذا.[2]

هذا، و قد تطرقت مرحلة ثانية من مراحل رسا إ فكرة ضرورة العودة إ عا ا ياة و إ الذاتية الترنسندنتالية، حيث يع هذا ارسة التساؤل، التحليل، الامتناع أو الأبوخية بصدد كل علم و كل موقف و وضع علمي : "إن كون الرجوع الصحيح إ سذاجة ا ياة، لكن تأمل يتجاوز هذه السذاجة، هو الطريق الوحيد ا مكن من أجل اوز السذاجة الفلسفية داخل "علمية" الفلسفة الوضعية التقليدية، هو الشيء الذي سيتضح تدر يا و بشكل تام النهاية"[3]

إننا ارس الامتناع العادي أو الأبوخية ا تعلقة بكل علم رجوعا مؤقتا إ عا ا ياة، إننا نبلغ من جديد العا كأرضية اعتقادية كلية لكل حياة، لكل نظرية و لكل تطبيق.

و قبل أن أطرح أسئلة معينة و: هل كن اوز أزمة العلم ذه الكيفية البسيطة و من خلال هذه التأملات؟ كيف يكون لدينا ا قيقة شعور بالعا ؟ من أين ندرك عا ا ياة إعطائه السابق ا ستمر؟ أقف خطوة لاحقة عند عرض مفصل نسبيا لكل من التعليق و الرد الفينومينولوجي أو الترنسندنتالي اللت يكتف هسرل بالإشارة إ أ يتهما عدة مواضع فحسب، بل إنه كرس بالإضافة إ ذلك ا زء الثا اضراته حول "الفلسفة الأو " لعامي

---

[1] Hua. 6 S. 550 f., textkr. Anm. zu Kr. S. 342.
[2] Krisis. S. 50.
[3] Hua. 6 S. 550 f., textkr. Anm. zu Kr. S. 342.

1923/ 1924 لـ "نظرية الرد الفينومينولوجي". و ليس من باب الصدفة أن د كأقدم وثيقة تثبت ا ضور الواضح لإشكالية الأزمة لدى هسرل طوطا يعود إ عام 1922-1923.

إن ما يسميه هسرل ردا فينومينولوجيا أو ترنسندنتاليا يشكّل إذن نظره بصفة عامة ا نهج الضروري الذي ب أن يطبقه ا تفلسف لذاته من أجل أن يظفر بالذاتية ا الصة أو الترنسندنتالية "إن الإظهار ا الص ا قيقي للذاتية الترنسندنتالية يتحقق قبل كل شيء منهج الرد الفينومينولوجي ا عروف لدى كل فينومينولوجي"[1]

هذا، و يرجع هسرل صعوبة تطبيق الرد الفينومينولوجي دائما من جديد إ لاطبيعيته، حيث تتمثّل ا مارسة ا قيقية للرد الفينومينولوجي التوقف منهجيا، من خلال الإقصاء الإ ا للإدراك الطبيعي التجري للشعور، أمام إعطائه ا الص. ذا تفقد كلمة شعور كل مع سيكولوجي، لنجد أنفسنا موجه النهاية و مطلق ليس لا وجودا فيزيائيا و لا نفسيا با ع العلمي-الطبيعي.

و كتابه الناضج النقدي "تاريخ الأفكار" لعام 1923/1924 نقرأ العبارة ا شهورة: "إن ا ع العميق جدا للفلسفة ا عاصرة يتمثل التحامها باطنيا بالواجب ا تمثّل قيق ا ذهب الذا الراديكا للتقليد الشكلي مع أ ى" و هذا "بواسطة ا ذهب الذا الترنسندنتا " القائم على أساس الرد الفينومينولوجي[2]

و هذا السياق بينت أنه بالنسبة إ الطريق و ا ذهب الذا الترنسندنتا استحوذ على اهتمام هسرل ثلاث طرق بالغة الأ ية هي على التوا : أ- التأمل الأساسي الديكار كتابه ا شهور "تأملات الفلسفة الأو "،ب- "التحول الكوبرنيكي" لكانط من ا عا ة الأنطلوجية القد ة إ التأويل الترنسندنتا ع العا باعتباره عا التجربة ا مكنة، و هذا كتابه ا عروف "نقد العقل ا الص"؛ جـ- سيكولوجيا "التجربة الباطنية" ا رتبطة با ذهب التجري الأ ليزي (من لوك إ هيوم) ال تعرف عليها هسرل من خلال برنتانو. طبقا ذا كن ا ديث فيما يتعلق بالرد الفينومينولوجي عن "الطريق الديكار "، "الطريق الأنطلوجي أو الكانطي"، و "الطريق العابر على السيكولوجيا الوصفية، القصدية".

"إن مهن "كفينومينولوجي" تتمثّل دراسة الذاتية ا الصة"[3]. هذه هي ا قيقة الك ى ال

---

[1] Hua. VIII, S. 78-80.
[2] Hu. VII, S. 61.
[3] Hu VIII, S. 431.

يستخلصها هسرل مؤكّدا أن ا دخل إ هذا ا يدان يؤلّفه الرد الفينومينولوجي. ذا يبدو لنا هسرل ضمن الفلسفة الأوروبية ا عاصرة، شأنه شأن كانط، كمجدد للشعار السقراطي "اعرف نفسك بنفسك". لكن كيف نعرف أنفسنا؟ نعرفها قبل كل شيء ككائنات بشرية عينية تنتمي إ عا ا ياة. باعتبارنا كذلك فإننا نوجد ا ياة الطبيعية، العلم، العمل، الأسرة، الوطن إ . كل هذه الأوضاع، و كذا الأشكال ا ثالية مثل ا كومة، ا ق، الدين تقع ضحايا للتعليق الراديكا . هذا التعليق أو الأبوخية ا قيقية هو الذي "يسمح مارسة الرد الترنسندنتا " الذي يعد من جهته رجوعا إ "الأسباب الأخ ة ا طلقة".

ا ل التجربة الترنسندنتالية ا نبلغها مع الرد تعود الأشياء و الأوضاع ا سبق أن أقصيناها الأبوخية من جديد للظهور، لكن هذه ا رة فقط باعتبارها ظاهرة، متضايفا للذاتية ا ؤسسة ع الوجود.

بعبارة أخرى، إننا نلتقي عملية تعليق العلوم بعا ا ياة الأصلي، انطلاقا من إعطائه السابق نعود عملية الرد إ "الأفعال الذاتية ا نبعت منه هو نفسه".

التعليق و الرد الترنسندنتا نكون قد جعلنا نظرتنا خالصة من أجل الظواهر الترنسندنتالية، من أجل الذاتية ا الصة أو الترنسندنتالية، ا تشكّل بناها النوازية-النومائية بالنسبة إلينا حقل العمل ا قيقي.

إن اشتغال هسرل شكل الأزمة كان السبب لتأمله العميق لعا ا ياة، لكن ليس من أجل الوقوف عند عرض بسيط لعا ا ياة، بل من أجل الرجوع إ أصله الترنسندنتا .[1]

على هذا الأساس تناولت مرحلة أخرى لاحقة فكرة موضعة عا ا ياة باعتباره العنصر الوصفي الأول نظر هسرل، كما تناولت بشكل مترابط أيضا وصف هسرل للشعور القصدي باعتباره العنصر الوصفي الثا ، باختصار مفهوم القصدية، حيث بينت أن النواز و النوام ي زان هنا كبنيت معطات ب ثهما بشكل متواز، النواز باعتباره فعلا قصديا و النوام باعتباره متضايفا قصديا.

إن هسرل الذي ما فتئ يردد و يؤكّد فضل ديكارت على الفلسفة، يفصل كتاب "الأزمة" طريقه بصورة واضحة عن الطريق الديكار ، و ذلك عندما يدخل بدل الترتيب الديكار : أنا – كوجيتو-كوجيتاتوم ترتيبا جديدا هو: كوجيتاتوم-كوجيتو-أنا؛ و هذا ليس راجعا فقط إ أن

[1] W. Biemel: die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung XIII, 2, S. 212f.

عا ا ياة يعرض كتاب "الأزمة" بصفته مفهوما مركزيا، بل لأن وجود الإنسان هو بالدرجة الأو وجود- -العا . إن كل إحساس، كل إرادة، كل تفك و كل سلوك ارسه الآن، إ ا ارسه هذا العا . إن عا ا ياة يط بالإنسان، و باعتباره عا ا- يطا فإنه يعد متضايفا للإنسان ا وجود العا . إلا أن هذه البداهة لا تعفينا من طرح السؤال:
ماذا يع و ما هو السبب الذي عل العا أشكاله و صوره ا ختلفة معطى دائما بشكل سابق، و علنا لا نكون إلا بصفتنا بشرا موجودين العا ؟.[1]
إن فلسفة تنتمي إ زماننا، تريد أن ت ر مطلبها أن تكون فلسفة حقيقية، ب عليها أولا و قبل كل شيء أن تطرح هذا السؤال ا اص بالعا ، ع آخر إن كل فلسفة مبتدئة ب أن تكون علما بالكون أو –كسمولوجيا-.
و إذا كنا نتوقف التعليق الفينومينولوجي عن [ارسة] ا ياة الطبيعية باعتبارها وجودا- -العا و نرد إ الذاتية الترنسندنتالية، فمن الواضح أن السؤال عن العا هذا ا ال الترنسندنتا سيكون سؤالا عن مع العا و عن أصل هذا ا ع ، يث كننا صوص فينومينولوجيا متعلقة بالعا أن ارس طريقة تأمل مزدوجة، طريقة نوازية و أخرى نوامية. إن وجهة النظر النومائية تستهدف "ا وضوع"، العا هنا، باعتباره ظاهرة، باعتباره مقصودا الفعل القصدي، بينما تتعلق طريقة التأمل النوازية بأ اط الشعور و توجيه الفعل القصدي. أما مسألة كون وجه النظر لا تنفصلان عن بعضهما البعض بشكل صارم فتفهم من الإشكالية القصدية.
علينا إذن قبل كل شيء أن نتساءل: على أي و يكون العا صحيحا حياتنا، مؤسسا، أي بأي مع يكون معطى؟ بعدها فقط نطرح السؤال صوص ماهية الوجود و ا ياة ال يبلغ فيها العا صحته.

هذا السياق ب الإشارة أيضا إ أن عا ا ياة لك طابعا مزدوجا:
أ- طابعا كليا-قبليا كن أن نسميه البنية الصورية اللامتغيرة أو بنية العا الأنطلوجية.
ب- طابعا عينيا-واقعيا[2]
هذا الطابع العي -الواقعي لعا ا ياة و للأشياء التابعة له هو الذي عل الناس يتصورون عا ا ياة بطرق تلفة. عندما لا نتأمل عا ا ياة بنيته الأنطلوجية-اللامتغ ة، فإنه يبدو لنا ذاتيا و نسبيا، و هذا بالضبط علاقته بذاتيتنا أو بذاتي .

[1] B I 22/ V S. 28; B I 25 S. 5.
[2] Formale und transzendentale Logik (FTL) S. 147.

إن عا ا ياة ا عطى دائما على و مسبق هو الوضعية الكلية ياتنا. إن كل سلوك أو معاناة ذي طبيعة حسية أو معرفية يفترض إعطاءات سابقة. إن كل تفك يهدف إ معرفة، أي إ حكم بديهي لي، لك كشرط له موضوعات معطاة بشكل سابق. هذه ا وضوعات ا عطاة بشكل سابق تلحق بالتجربة قبل ا ملية أ اط حسية-متلقية و معرفية-لاشعورية. إن التجربة هي ربة إعطاء سابق، إ ا "التأسيس الأصلي للوجود-بالنسبة-إلينا ا تعلق با وضوعات، عناها ا وضوعي."

إن التجربة هي شرط إمكانية التفك ا وضوعي – أي ا تعلق با وضوعات- و ا كم ا ملي.

إن الذاتية الترنسندنتالية و حيا ا " ب" أن تؤسسا ا وجود، و هذا هو بالضبط لغز "الشعور ا سد بشكل راديكا [1] أو كما كن أن نسميه أيضا، لغز سد الروح ا ياة و كحياة.

ذا نفهم اذا يمارس الرد الترنسندنتا -الفينومينولوجي، على و ما عرضه لنا هسرل كتاب "الأزمة"، على مرحلت :

1- الإعراض [أو الامتناع] عن العلوم و الر جوع إ عا ا ياة ا عطى بشكل سابق و أصلي.

2- الإعراض أيضا عن عا ا ياة و الرجوع إ الأفعال الذاتية، أي التساؤل حول الذاتية ا ؤسسة لعا ا ياة ا عطى بشكل سابق.

إن الفضل التار ي سرل يعود ا قيقة إ اكتشافه ذور أزمة العلم؛ و قد حقق هذا بواسطة رده ا وسع. من ها كننا إذن أن نقول:

1- إن أ ية هذا الرد تكمن الكشف الكاشف من جديد عن عا ا ياة. بالضبط مثل هذه النظرة ا درِكة كننا أن نطّلع هنا على ب عا ا ياة مثل: العمومية، التار ية، بنية الترتيب الطبقي حسب القرب و البعد، تلف أنواع الإعطاء السابق، إ .

2- كننا أن نرى أ ية أخرى للرد توضيح الإعطاء السابق انطلاقا من فعل الذاتية الترنسندنتالية.

ال التجربة الترنسندنتالية ا طلقة الذي يفتحه الرد يظهر "الأنا الترنسندنتا باعتباره صانع صحة كل الإدراكات ا تعلقة بالعا ".[2]

[1] A. De Waelhens: Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in: Phänomenologica Bd. 2: Husserl und das Denken der Neuzeit. (MARTINUS NIJHOFF/ LA HAYE/ DEN HAAG/ 1959.P. 137).

[2] B I 16 S. 23.

القسم الأخ الذي مل عنوان: وحدة العا و الإنسان كنقطة تقاطع ب الفينومينولوجيا الترنسندنتالية و الفينومينولوجيا ا وندانية بينت من ب أشياء كث ة:

أن فشل الأنطلوجيات القد ة يعود حسب هسرل إ أ ا تر أن "العا و الوجود، أن العا على العموم ليس له مع إلا انطلاقا من طريقة الوجود-بالنسبة-إلينا هذه كرأي و ربة، و أن العا ليس شيئا آخر سوى مع صحيحا"[1]

يقول هسرل: "العا يكون دائما عا ا مع الناس و عا ا من أجل الناس."[2]

و ا أن العا و الإنسانية باعتبارها كلا من الأنوات يستلزمان بعضهما البعض على الدوام، و يكونان تضايف مستمر مع بعضهما البعض، فإنه لا كننا أن نبعد ذاتا ما عن تفك نا دون أن نغير الوقت نفسه مع العا .

أثناء ارسة الرد نوجه نظرنا إ الذاتية الترنسندنتالية و حيا ا الروحية ال قق فيها هذه الذاتية نفسها كإنسان العا ، الوقت الذي قق العا . من هنا فإن مع الإنسان و مع العا ينبعان قيقهما ا تبادل ا ياة الترنسندنتالية عن الذاتية الترنسندنتالية.

غ أنه ا أن هذه ا ياة الترنسندنتالية تسلك على و هول، فإن غاية و هدف الرد الترنسندنتا –الفينومينولوجي سيتمثل رير هذه ا ياة ا ؤسسة بشكل أصلي من غموضها، و هذا من خلال ارسة تأملات دقيقة حو ا القيام بتأسيسها باعتبارها هي الإنسان، و تأسيس العا باعتباره عا ه ا اص، هذا الرجوع التأملي، تأسيسا جديدا ذا مع .

هكذا، أزمة العلم و الإنسانية لك الفينومينولوجيا وحدها القدرة و بالتا ا همة التار ية أيضا مارسة هذا التأمل الراديكا ع التفك ا طلق و التأسيس ا ديد للمع .

التجربة ا وندانية، اليومية يكون العا و أنا دائما هنا معا، لا أحد يكون دون الآخر. العا و أنا نكون هنا من الناحية ا وندانية، غ أن جرد أن أدرك الوجود كوجود حقيقي ذي مع ، فإننا نصبح غ موجودين بعد، بل نصبح كذلك فقط بفضل الرد و التأمل الفينومينولوجي : إننا نصبح كذلك عندما نؤسس الوقت ذاته العا تأسيسا ذا مع ، أي عندما ننقله إ ا قيقة.

هذا، و يرتبط ذا حقيقة أخرى هي أن الذاتية الترنسندنتالية لا تقتصر فقط على تأسيس العا تأسيسا ذا مع ، بل إ ا سد الوقت ذاته نفسها بنفسها كإنسان عي ، و هذا التجسيد

---

[1] A VII 11 S. 110.
[2] K III 6 S. 4.

يتحقق الوجه التطبيقي لفينومينولوجيا عا ا ياة كما تتحقق وظيفة الفلسفة بالنسبة إ ا ياة، هذه الوظيفة الا تتمثّل و تتحقق نظر هسرل، مرحلتين:
تتمثل الأو التنوير الترنسندنتا للمع التام للحياة، باعتباره إدراكا ذاتيا للذاتية الترنسندنتالية حيث ب أن تنقل نتائج هذا العمل التنويري إ التطبيق ا يا مرحلة ثانية.
و هذا الإطار يؤكّد هسرل أن الإرادة الا تؤسس "**صورة ا ياة ا اصة بالإنسانية ا قيقية**" أو "**فكرة الإنسان ا قيقي و الصحيح**"، الإنسان **العقلي** تتضمن ا طلب الصارم imperative Forderung ا تمثّل السلوك وفق "**أفضل معرفة و أفضل ضمير على السواء**"[1]
و ا أن الطموح العقلي لا كنه أن يبلغ اية فمن الواضح أن هذا ا ثال النس ا اص بـ "الإنسان الإنسا على وجه التمام" يشير إ اللامتناهي، إ الإله. الشيء الذي علنا نستخلص أن فينومينولوجيا هسرل ا تعلقة بعا ا ياة و با ياة بقيت مفتوحة على الدوام على فكرة الإله، و هذا باعتراف هسرل نفسه: "إن "إ ا" ما يسير العا و ليس قدرا أعمى. إن العا يطمح إ غايات و قيم مطلقة، إنه يهيئ ا الطريق قلوب البشر، إن البشر كنهم أن قوا عا ا إ يا حريته – و هذا بالضبط بواسطة منة إ ية جعلتهم فزين و مهيئ للتطلع إ ذلك أعلى درجات الوعي و قوة الإرادة."[2]
هل كن القول بناء على ما سبق إن فينومينولوجيا هسرل ا تأخرة قد ولت إ ميتافيزيقا و إ دين، و أ ا قد لّت بذلك طوعا أو كرها عن علميتها الصارمة ا نشودة، لاسيما و أن هسرل ترك عبارته ا شهورة "الفلسفة كعلم، كعلم جاد، صارم، ، صارم بشكل قطعي- لقد **تبخر ا لم**"[3]* دون توضيح كاف. هذا ما سنحاول الإجابة عنه خلال رحلتنا الاستطلاعية الاستكشافية لإحدى أقوى و أغ الفلسفات الا عرفها تار نا ا عاصر.

---
[1] Ibid., p. 33.
[2] Hua. 8 S. 258.
[3] Krisis, S. 508.

* التركيز مضاف

مدخل

إن ا فهوم الأساسي الذي يطرحه و يناقشه هسرل أهم و آخر كتبه ***أزمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية*** هو بلا منازع مفهوم عا ا ياة Lebenswelt . هذا التركيز على ا ياة ليس جديدا حد ذاته لأنه قد سبق سرل أن أشار إليه كتاباته الأو ، لكن ا ديد هو جعل هذا ا فهوم هو ا ور الأساسي ليس فقط للفينومينولوجيا، بل للفلسفة و للعلم أيضا و هدفها الذي لا مع ا من دونه. و إذا قلنا عا ا ياة فيجب أن نفهم ما عناه هسرل نفسه ذا ا صطلح. لذلك فالسؤال الأول الذي يواجهنا منذ البداية هو : ماذا يقصد هسرل بعا ا ياة؟

يرى مارك ريش Marc Richir مقاله : "عا ا ياة و التعليق الفينومينولوجي الترنسندنتا " *جلة الفلسفة : من كانط إ الفينومينولوجيا*، أن ما يهتم به هسرل أساسا كتاب ***الأزمة*** ليس ما هو قبلي الترابط ب موضوع قصدي و أفعال Leistungen الشعور و إ ا ب " العا و الذاتية الترنسندنتالية ا طلقة "، إلا أن هذا العا ليس بكل تأكيد العا ا وضوعي أو العا كموضوع و إ ا عا ا ياة. ماذا يع هذا ؟ خاصة إذا تعلق الأمر باستخلاص الفينومينولوجيا الترنسندنتالية كعلم من هذا العا . يقول ريش نفس ا قال: " إن عا ا ياة يشمل كل شيء، كل نشاطاتنا العملية و النظرية، (حيث إن هذه الأخ ة لا تؤسس سوى جزء دود جدا منه) : إنه ما نسميه ن التأسيس الرمزي الكلي للعا و للإنسانية معا ، و إذا شئنا العا الذي ن فيه و نعيش فيه و الذي كان دائما قبل هذا عا ا ثقافيا مثلما بينت ذلك الانتربولوجيا "[1]

إن هذا التوجه ا ديد الذي ا ذته الفينومينولوجيا مع هسرل من خلال كتابه هذا و ما يطرحه من قضايا وجودية أكثر منها علمية أو قل وجودية ثوب علمي ترنسندنتا متميز، بعد أن كانت ا رحلة الأو من تطورها رد علم للأصول الذاتية أو صادرQuellen الرياضيات (خاصة علم ا ساب و ا ندسة) أو ا نطق الصوري، هو الذي فتح أمامه و أمام الإنسانية باب الأزمة ا ط ة ال تعا منها العلوم و بالتا الإنسان الذي ما فتئ يضع كل إ انه و كل ثقته ا.

---

[1] Revue de philosophie . presses universitaires du Mirail 22 . de Kant à la phénoménoloigie . Kairos 22. 2003. P. 151.

لكن اذا العلم ؟ و كيف يل أزمة الإنسان أو ا ياة إ أزمة العلم و العكس، بتعب أدق، اذا يعت هسرل أزمة العلوم تعب ا مباشرا و واضحا عن أزمة راديكالية حياة الإنسانية الأوربية؟

ا قيقة كننا أن نقول مبدئيا إن أعمال هسرل لتها تدور حقل مفهوم العلم، كما أن تأسيس العلم الفينومينولوجي نفسه لا يتم إلا من خلال نقد العلوم الطبيعية و الفلسفية ال تسلك على و أقل أو أكثر احا. و على الرغم من أن هذا النقد العلمي الفينومينولوجي قد عرف تطور أعمال هسرل ولات أساسية، فإن الشيء الذي مع على العموم ***فلسفة ا ساب، الأزمة، الأفكار و ا نطق الصوري و الترنسندنتا*** هو ذلك **الاهتمام الفلسفي با ياة ا عرفية الذاتية.**

إن النقد الفينومينولوجي لأسس، صحة Gültigkeit و نتائج العلوم الطبيعية قد أدى دائما لدى هسرل إ العلم الفينومينولوجي ا اص بالذات العارفة Erkenntnissubjekt[1] .

[1] Rudolf Bernet. Iso Kern. Eduard Marbach, Edmund Husserl, Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996. P 11.



القسم الأول

نشأة الفينومينولوجيا

الترنسندنتالية و تطورها

الفصل الأول

من الأزمة إلى البدء الجديد

1- طموح الفلسفة الهوسرلية:

إن السؤال الطبيعي الذي يواجهنا عندما نكون أمام فلسفة تمثل ثراء و عمق الفلسفة الفينومينولوجية هو من دون شك : ما هو طموحها؟ لذلك فمن الضروري توضيح هذا الطموح من أجل جعل تصور الفينومينولوجيا الترنسندنتالية لهسرل مفهوما.

يعتقد هسرل أن الفلسفة يجب أن تقدم أو بالأحرى أن تكون هي نفسها بمثابة التأسيس النهائي Letztbegründung للمعرفة عموما و للمعرفة العلمية على وجه الخصوص، و بما أن المعرفة العلمية في نظر هسرل هي مجرد كيفية خاصة للمعرفة عموما و ترتكز على المعرفة اليومية في عالم الحياة، فإن هسرل ينطلق من عالم الحياة قبل العلمي ليبرهن هناك على البنى Strukturen العامة للمعرفة.

إن الحديث عن المعرفة يفترض أنه يوجد موضوع للمعرفة، أي الشيء Objekt الذي تتم معرفته وذات عارفة يكون هذا الشيء موضوعيا gegenständlich بالنسبة إليها. و من هنا تتمثل مهمة نظرية المعرفة لهسرل بالضبط في توضيح ما الذي تعنيه "الذاتية" و "الموضوعية" ، كما أنه عليها أن تبين حسب هسرل كيف تكون المعرفة ممكنة، أي كيف يتفق أن تكون موضوعات Gegenstände على العموم معطاة لذات ما، و لماذا بالضبط على هذا النحو الذي تعطى به؟

بما أنه على الفينومينولوجيا أن تحدد إذن البنى الأساسية للعلاقة المعرفية فإنه يجب عليها أن توضح أيضا العلاقة التي تربط الذات بالموضوع .

في الواقع تكون الفينومينولوجيا الترنسندنتالية هي التأسيس النهائي للمعرفة عموما في حالة ما إذا كانت كل الأقوال Aussagen المتعلقة بأنواع خاصة من المعرفة و من الموضوعات محتواة في أحكامها العامة التامة المتعلقة بالمعرفة و بموضوع المعرفة، و في حالة ما إذا كانت تقدم **الأسباب** Gründe الأخيرة التي تجعل المعرفة عموما ممكنة. لهذا فإن **التأسيس النهائي للمعرفة** عموما يعد هو **الهدف** الرئيسي للفينومينولوجيا الترنسندنتالية.



أما ا دف الثا لفلسفة هسرل فيتمثل تأسيس العلوم باعتبارها معارف متعلقة وضوعات لا شك فيها على الإطلاق و صحيحة بالنسبة إ كل إنسان. غ أنه لكي يتس لنا ا ديث عن معرفة علمية يقينية فإنه ب أن دد أولا **ماذا يع موضوع ما** على العموم. و هنا يتضح إ أي مدى يعود تأسيس العلم إ نظرية ا عرفة العامة ال من واجبها أن دد ما الذي تعنيه ا وضوعية Gegenständlichkeit عموما، بالإضافة إ هذا فإن ا ينتمي إ موضوعات العلوم ذوات مقابلة entsprechende ارسة للعلم مع علاقا ا وضوعا ا. هنا كذلك تل نظرية ا عرفة الأكثر عمومية allgemeinere ال ب أن تنطلق حسب هسرل من عا ا ياة مركز الصدارة zugrunde liegt ، ذلك أنه قبل أن نتمكن من توضيح ما هي ا عرفة العلمية و ما الذي كنها قيقه فإنه ب علينا قبل ذلك أن دد ما هي ا عرفة عموما، أي كيف **ترتبط عموما الذاتية با وضوعات** و ما هو ا دى الذي كن أن تبلغه عموما كل معرفة.

يعتقد هسرل أن ا عرفة العلمية لك على نطاق واسع weitgehend نفس الب ال لكها ا عرفة عا ا ياة، و ا أن العلوم تنطلق من ا ياة قبل العلمية بل و تفترضها فإ ا تبقى أيضا مرتبطة ا zurückbezogen . هكذا فإن نظرية ا عرفة ال ترتبط قبل كل شيء بعا ا ياة و ال دد انطلاقا من هنا الب العامة للمعرفة تسلك fungiert إذن الوقت ذاته أيضا باعتبارها تأسيسا للعلم . و من هنا إذا كان ب على الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أن تكون نظرية ا عرفة مؤسسة بشكل ائي، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما طبيعة هذا التأسيس؟ أو بعبارة أخرى : ماذا يع **التأسيس** فلسفة هسرل؟

يوجد معنيان للتأسيس فلسفة هسرل و ا:

أولا: التأسيس بطريقة فينومينولوجية phänomenologisch begründen و يع ال هنة على شيء باعتباره قابلا للإثبات بطريقة بديهية als evident ausweisbar ، التأسيس هو إذن **رجوع إ ما هو يقي بذاته** das Selbstgewisse و إ ما هو معطى مباشرة بذاته. إن طريقة التأسيس هذه تعد بالنسبة إ هسرل " مبدأ كل ا بادئ ".

إن على الفينومينولوجي إذن أن **يصف لغويا** بالضبط ما هو حاضر على و بديهي.

ذا ينبغي ألا نتعجب عندما نرى هسرل يكرس كتاب ***الأزمة*** وثا جد مستفيضة من أجل نقد الفلسفة التقليدية.

إن ا أخذ الرئيسي Sein Grundvorwurf الذي يوجهه تقريبا إ كل أنساق الفلسفة التقليدية يتمثل أ ا تقوم بإصدار أحكام بصدد **موضوعات مفارقة للوعي** أو الشعور، bewußtseinstranszendente الأمر الذي ب عده حسب هسرل غ معقول من الناحية ا لموسة sachlich als Widersinn . بالإضافة إ هذا فإنه يعت كل تصور فلسفي أو علمي لأشياء ذا ا مفارقة للشعور **مذهبا وضعيا طبيعيا** als naturalistischen Objektivismus .

إن نظرية ا عرفة ال تدعي وجود موضوعات مفارقة للشعور و تعدها ثابة أسس Gründe ائية لكل معرفة لا كنها حسب هسرل أن تؤدي **واجب الفلسفة**، بعبارة أخرى، لا كنها أن تكون تأسيسا أخ ا من شأنه أن يوضح بطريقة لا شك فيها و بيق مطلق **ما هي ا عرفة** عموما و كيف تكون **كنة**. أقل شيء كنها فعله هو أن تؤسس علوما، ذلك أن ا وضوعات ا وجودة ذا ا و ال فى على الذات verborgene لا كن على الإطلاق إثبا ا كشيء موجود، و نتيجة ذا فإنه لا كنها كذلك أن تقدم للمعرفة العلمية بشكل خاص أية قاعدة توضيحية Erklärungsgrundlage لا شك فيها. هكذا يتمثل ا أخذ ا وجه إ الفلسفة التقليدية أ ا تتحرر من ا واقف ا يتافيزيقية السابقة و ظلت حبيسة ادعاءات غ مثبتة.

و الشيء نفسه يصدق كذلك على العلوم حالة ما إذا كانت تسلم annehmen بوجود أشياء ذا ا مفارقة للشعور، و بالتا حالة ما إذا ظلت حبيسة "ا ذهب الطبيعي الوضعي" ، و هذا هو مع ا ديث عن **أزمات** العلوم الأوروبية.

على خلاف كل النظريات ال تعترف بأحكام متعلقة بوجود موضوعات مفارقة للشعور تستند الفينومينولوجيا بشكل ائي إ **البداهة**، يث لا تقبل الفلسفة الفينومينولوجية سوى القضايا Aussagen ال تتناول ما هو بديهي أي ما هو **يقي** بشكل مباشر، و من هذا ا نطلق فقد تفوقت عليها _ أي على هذه النظريات ال تنطلق من الاعتراف بوجود موضوعات مفارقة للشعور _ نظرا إ أن حقل ثها تد بشكل ائي إ **الذاتية** و إ ا وضوعات ا عطاة للذات بشكل بديهي كموضوعات للشعور. و هنا ب التمييز ب ما يعطى بشكل بديهي لذات واحدة فقط و ب ما يعطى بشكل بديهي **لكل الذوات**، ذلك أن تأسيس Grundlegung العلوم ب أن ينطلق ا يعطى بشكل بديهي لكل الذوات.

هذا، و يطلق هسرل كذلك اسم "ا دس ا الص" reine Intuition على" الشعور ا يكون معطى بذاته على و بديهي".

إلا أنه يوجد الفينومينولوجيا الترنسندنتالية **مع ثان** للتأسيس Begründung و انطلاقا منه يكون شيء ما مؤسسا عندما يكون مرتبطا **بشرط ضروري** هو سبب وجوده.

يتعلق الأمر عند هذا النوع من التأسيس بعلاقة شرطية ضرورية يكون فيه ا شترط das Bedingende هو السبب و ا شروط das Bedingte هو ا ؤسس، و هكذا يع "التأسيس الأخ "

هذه العلاقة تقد أو عرض Aufweis شرط ضروري يرتبط به كل شيء متبق دون أن يكون هو بدوره مرتبطا بشرط أكثر أساسية منه grundsätzlicheren . و نتيجة ذا تتمثل مهمة نظرية ا عرفة ال هنة ضمن العلاقة ا عرفية in der Erkenntnisrelation على علاقات شرطية ضرورية. إن العلاقة الشرطية تع إذن بالضرورة أنه من غ ا تصور أن يوجد الشيء الذي نعت ه مشروطا دون ذلك الشيء الذي نعت ه "شرطا" . ب إذن التمييز ب العلاقات الشرطية الضرورية و ما كن تسميته بالعلاقة الشرطية التجريبية _ الاستقرائية empirisch-induktives ، حيث لا يتعلق الأمر بالنسبة إ هذه الأخ ة بعلاقة ضرورية بل فقط بتواجد زم خالص أو بتعاقب للموضوعات. كما ب عدم ا لط ب العلاقة الشرطية الضرورية و الاشتقاق الصوري ا نطقي لقضية ما من مقدمات معينة.

تعرف العلاقة الشرطية الضرورية الفينومينولوجيا الترنسندنتالية بكون الذاتية التر نسندنتالية تشترط bedingt بالضرورة كل ما هو متميز عنها بذا ا ، و بناء عليه فإن كل ما هو موضوعي Alles Objektive يكون طبقا للاشتراط Forderung الفينومينولوجي للإعطاء الذا Selbstgegebenheit حاضرا بشكل بديهي كمتضايف شعوري يث يرجع فضل حضوره Vorhandensein إ **الذات الترنسندنتالية**. إن هذه الأخ ة **تؤسس** كل ا وضوعات عندما تعطينا إياها hervorbringt وحد ا و عندما تضع مع وجودها Seinssinn.

لا كن حسب هسرل ا ديث عن ا وضوعات عموما إلا باعتبار ها موضوعات شعورية مؤسسة. و كما رأينا فإنه على خلاف النوع الأول من التأسيس الفينومينولوجي و الذي يكون طبقا له شيء ما مؤسسا عندما يتم إثبات بداهته، فإن الأمر يتعلق بالنسبة إ النوع الثا من التأسيس بتقد Aufweis شرط ضروري وضوعات الشعور ا عطاة بشكل بديهي. و هذا

السياق Zusammenhang يع "تأسيس العلوم" بالنسبة إ الفينومينولوجيا أنه عليها أن توضح الشرط الضروري الذي **لا يكون** بدوره **قابلا للتأسيس** من جديد و الذي بواسطته خاصة يتم إعطاء و تأسيس ا وضوعات العلمية على وجه ا صوص. طبقا ذه ا همة يعت هسرل الفينومينولوجيا نفسها **علما**، إلا أنه علم لك على خلاف كل العلوم الأخرى حقل ث خاص به وحده.

إن الفينومينولوجيا هي " **علم الأصول الأخ ة** ال يستمد أو يغترف schöpft منها كل تأسيس موضوعي قوته ا قيقية"(E. Husserl, Krisis. S. 149)[1].

2- الشعور بأزمة

هل بدأ الشعور بالأزمة مع **مقال- الأزمة** ؟

بالتأكيد لا، بل كن القول بالأحرى أن كل ا ياة الفلسفية سرل ابتداء من ***فلسفة ا ساب*** 1891 إ غاية ا اضرات ال ألقاها صوص أزمة العلوم الأوروبية 1935، كان يسيطر عليها الشعور بأزمة الثقافة، كما كننا أن نؤكد مع مرلوبون أن الفينومينولوجيا نشأت من أزمة معينة، و بأن هذه الأزمة هي بلا شك أزمتنا ن أيضا. يقول مرلوبون : "إن ا هود الفلسفي سرل موجه الواقع إ إ اد حل آن واحد لأزمة الفلسفة، أزمة علوم الإنسان و أزمة العلوم ال لازلنا نتخبط فيها."[2] كيف ذلك؟

لقد اتسمت السنوات العشر الأخ ة للقرن التاسع عشر، و هي الفترة ال أ ز فيها هسرل أعماله الأو ، **بزوال الأنساق** الفلسفية التقليدية الك ى أ انيا مثل نسق هيجل، شوبنهور إ ، يث صار العلم من الآن فصاعدا هو ا ؤهل لء الفراغ الذي تركته الفلسفة التأملية، كما نشأ **ا ذهب الوضعي** الذي صارت ا عرفة ا وضوعية بالنسبة إليه مأمن تام من البناءات الذاتية للميتافيزيقا.

---

[1] Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes, vorgelegt von Klaus Wüstenberg aus Saarbrücken. Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch – Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation 1982, PP. 70 – 77).

[2] M. Merleau- Ponty . les sciences de l homme et la phenomenologie , CDU. Paris, P.1. cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie ? (1972, Edouard Privat, Editeur).

هذا، و قد انصب التركيز ميدان العلوم على علم بشكل خاص ا: **الرياضيات** و علم **النفس**. أما الرياضيات فكانت تسعى بابتعادها أكثر فأكثر عن معطيات ا دس إ بناء **أنساق صورية** تسمح بتوحيد نشاطا ا تنوعة قيقا للحلم القد للفيثاغوري .

هذه الأ اث ا قادت ج. كانتور إ تأسيس نظرية ا موعات كانت معلومة لدى هسرل الشاب الذي كان هو نفسه يدرس الرياضيات ت توجيه فايرشتراس، كما أنه كان آنذاك بصدد ض أطروحة حول **حساب ا تغ ات**.

أما فيما يتعلق بعلم النفس فقد كان يسعى من جهته، طبقا للا اه الوضعي، إ بناء نفسه كعلم **دقيق** حسب وذج علوم الطبيعة و ذلك بإبعاد الصفات الذاتية و بالتا اللاعلمية كما يبدو، ا يتضمنها استخدام **منهج الاستبطان**.

غ أنه ابتداء من عام 1880 عرف الفكر الوضعي أزمة تتمثل التساؤل عن **أسس و أ ية** العلم : هل لك القوان ا يكتشفها العلم صحة كلية validité universelle ؟، ما هو مع موضوعيتها؟ أليست رد اتفاقات conventions؟ أليست تابعة للحياة النفسية psychisme ا تقع على عاتق علم النفس مهمة اكتشاف قوانينها؟

حاول الكانطيون ا دد الإجابة عن هذه الأسئلة و ذلك بتصور (ذات خالصة) من شأ ا أن تضمن موضوعية و ترابط ا الات ا ختلفة للمعرفة ا وضوعية، إلا أنه سرعان ما بدأت أسئلة أخرى تطرح نفسها: ماذا عن الذات العينية sujet concret حيا ا النفسية ا باشرة و التزامها التار ي، و اذا يتوصل الفكر ا وضوعي إ التحدث عنها؟

إن الذات ا الصة ا يتحدث عنها الكانطيون ا دد تبدو جد ردة، كما أن ديلتاي يصفها بأ ا مريضة exsangue و يعتقد من جهته أنه ب الرجوع الواقع إ " إحساس ا ياة " الذي يعت أكثر أساسية من معطيات العلم. و هو ا اه يتقا ه مع وليم جيمس الولايات ا تحدة و برغسون فرنسا اللذين لّلان " تيار الشعور " أو "ا عطيات ا باشرة للشعور" .

إن هسرل الذي يضح أبدا باهتماماته الفلسفية من أجل الرياضيات، ترك عام 1884 منصبه ا ديد كمساعد لفايرشتراس ليقرر التفرغ ل هذه ا شاكل. و هذا التاريخ بالضبط بدأت علاقاته مع فرانس برنتانو الذي يقترح كتابه "*علم النفس من وجهة نظر ريبية*" منهجا جديدا عرفة ا ياة النفسية psychisme .

تتمثل ا سا ة الك ى ل نتانو التمييز أولا بشكل أساسي بـ الظواهر النفسية ال تتضمن قصدية intentionalité أو موضوعا مقصودا visée d'objet و الظواهر الفيزيائية، التأكيد أن الظواهر النفسية كن إدراكها و أن ط إدراكها الأصلي هو **معرفتنا** الأساسية ا. و من هنا انبثقت العبار ة الشهر ة ال ظل هسرل مؤمنا ا إ آخر ظات حياته و هي : " لا أحد يستطيع أن يشك فعلا أن ا الة النفسية ال يدركها نفسه لا توجد، و لا توجد على النحو الذي يدركها به"

إننا هنا أمام موقف استراتيجي قوي، ذلك أن وصف الظاهرة كما هي ضع قتضيات exigences ا ذهب الوضعي ا سيطر الذي يقصي كل معرفة لا تأ من التجربة، كما يسمح من جهة أخرى ببلوغ ا لموس و **ا ياة** ال يل العلم إ نسيا ا.

إن اكتشاف حقل الشعور و أ اط العلاقة با وضوع الذي توصلت إليه مدرسة برنتانو مع شتومبف و فون ماينونغ Stumpf et von Meinong هو الذي سيحدد الشيء الذي سيصبح حقلا للتحليل الفينومينولوجي سرل.

غ أن هذه ا درسة تقف عند حدود وصف الظواهر النفسية و لا يب عن تساؤلات هسرل الأساسية و: هل كن رد réduire تصور منطقي أو رياضي مثل عدد ما إ العملية العقلية ال تكونه مثل عملية العد numération ؟ و إذا كان من غ ا مكن رده، ألا تكون دراسة العملية الذهنية أكثر من وصف بسيط للحياة النفسية؟

هكذا كان من الضروري **اوز** علم النفس الوصفي ل نتانو، و هذا بالضبط ما فعله هسرل باسم الفينومينولوجيا. مع ذلك فإن علاقة هسرل بـ نتانو قد أفادته العديد من ا سائل ا همة، من بينها تنبيهه إ **نقائص** العلوم الإنسانية كما تطورت أمام عينيه حوا عام 1900.

نتيجة ذا كان ا أخذ الرئيسي الذي وجهه هسرل إ هذه العلوم و خاصة علم النفس هو أ ا استعارت مناهجها من علوم الطبيعة و طبقتها دون الاعتراف بتميز موضوعا ا. هذا لا يع أنه يقلل من قيمة النتائج ال استطاعت العلوم التجريبية قيقها (خاصة علم النفس التجري)، لكن ا شكلة نظره أن هذه العلوم دد موضوعها بدقة و بالتا فهي لا تدري حول ماذا تدور النتائج ال توصلت إليها. خ مثال على هذا هو عبارة بنيه Binet ال أجاب ا عن سؤال وجه إليه مفاده: " ماذا يع الذكاء؟ " فقال: " الذكاء هو ما تقيسه اختبارا " .

كيف نسلّم أنه بإمكاننا حساب الإحساس، الإدراك، الذاكرة...إ دون أن نكون قد وضحنا قبل هذا ماذا يع الإحساس، الإدراك و الذاكرة؟

إذا كان ب على علم النفس ا عاصر أن يكون علما للظواهر النفسية " فيجب أن يكون قادرا على وصف و ديد هذه الظواهر بدقة تصورية "[1]

الواقع، إن ما يريد هسرل رفضه خاصة هو ا ذهب الطبيعي le naturalisme ذه العلوم ال لط ب اكتشاف الأسباب ا ارجية لظاهرة ما و الطبيعة ا اصة ذه الظاهرة وذلك بعدم استخلاص خصوصية موضوعها و التعامل معه كما لو كان موضوعا فيزيائيا.

لا شك أن النتائج ال تترتب على موقف مثل هذا خط ة جدا: سنقول على سبيل ا ثال إن إثباتا ما يعتقد أن له أسبابا سيحدد أو يعرف الواقع بأسباب كن أن يطلعنا عليها العا النفسا أو عا الاجتماع. و على نطاق واسع نقول إن ا بادئ ا وجهة للمعرفة ليست سوى الشيء الناتج عن القوان البيولوجية، السيكولوجية أو السوسيولوجية.

هذا الا اه الذي اربه هسرل ت اسم ا ذهب النفسا psychologisme من شأنه أن يهدم من الأساس هذه العلوم نفسها، نظرا إ كو ا عل أساسها ا اص نسبيا relativisent : فما هي على سبيل ا ثال الثقة ال نضعها العا النفسا الذي يزعم أنه يطلعنا على مبادئ ا نطق بواسطة علم النفس الوقت الذي يستخدم هو نفسه هذه ا بادئ من أجل شرحها لنا – أو أثناء شرحها لنا- .

إن هسرل لا د ا قيقة صعوبة أن يبـ أن الرياضيات أو ا نطق اللذين لك قوانينهما دقة مطلقة كن معرفتها بشكل قبلي، أي دون رجوع إ التجربة، لا كن رد ا إ العلوم التجريبية ال لا تزال قوانينها غ دقيقة – أو غ مضبوطة- ، و ال لا كن أبدا الوثوق ا بشكل ائي بسبب اعتمادها على ربة تكون دائما غ كاملة.

إن ا سلّمة le postulat ال ينبـ عليها مشروع هسرل تتمثل أن الظاهرة مغمورة بالفكر، بالعقل Logos ، و أن **العقل** بدوره يتجلى و لا يتجلى إلا الظاهرة. فالظاهرة إذن و **الظاهرة** فقط هي قطب الرحى فلسفة هسرل. و هي ذا ا ع الشرط الوحيد الذي عل فينومينو-لوجيا **كنة**.

[1] E. Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, trad. Q. Lauer. (Paris, PUF., 1955, p. 77)

و إذا كانت الظاهرة سهلة ا نال بالنسبة إ ا ميع، فإن التفك العقلي، اللوغوس Logos ب أن يكون هو أيضا كذلك. ذا يكون هسرل قد توصل إ تصور فلسفة جديدة من شأ ا أن قق أخ ا حلم كل فلسفة، و هو أن تكون **علما دقيقا**.

إن قيق هذا ا شروع يع أنه عوض أن يرتبط الفكر الفلسفي بتقاليد فلسفية متنوعة عليه أن يعود إ **أصوله**، و أن عل نقطة انطلاقه ليس آراء الفلاسفة و إ ا **الواقع** نفسه la réalité .

" ب ألا ينبعث الدافع الفلسفي من الفلسفات و لكن من الأشياء و من ا شاكل"[1].

ذا فإن الفلسفة ال ولدت فوق أرض **ربة مشتركة** كنها أن تبدأ أخ ا باعتبارها فعلا **مهمة ا ميع**.

3- بدء جديد و "عودة إلى الأشياء ذاتها"

ب ا وار التأملي للميتافيزيقا و استدلال العلوم الوضعية ب إذن أن يوجد طريق ثالث، و هو الطريق الذي يضعنا قبل كل استدلال على نفس ا ستوى مع الواقع، أو كما يقول هسرل " مع **الأشياء ذا ا** ". إنه نفس الطريق الذي حاول ديكارت شقه عندما كان بصدد البحث عن أساس ثابت لفلسفته، و هو كما نعلم يعا " **الأنا أفكر**" الذي يعطى معه " الأنا موجود "،

يسمي هسرل من جهته هذا الطريق "**حدسا أصليا**"، إلا أن ديكارت سلك بطريقة جعلت كل ا دوس الأخرى تعطى له بطريقة ارتيابية، الشيء الذي جعله يلجأ إ ا من أجل ضمان صحتها، و بذلك يكون قد سقط من جديد التأمل ا يتافيزيقي الذي كان من ا فروض إبعاده اما عن الفلسفة.

ا قيقة، ب أن يبقى ا وار الفلسفي دائما مرتبطا با دس إذا أراد ألا يتبدد تأملات فارغة. هذا الرجوع الدائم إ ا دس الأصلي " مصدر ا ق بالنسبة إ الفلسفة " هو ما يسميه هسرل بـ "**مبدأ ا بادئ**"، و هذا الصدد يقول: " نريد أن نرجع إ الأشياء ذا ا"[2]. غ أن هذا لا يع من جهة أخرى أنه ب البقاء عند حدود الانطباعات ا سية، فهذا وقوع صريح ا ذهب الشكي كذلك الذي دعا إليه هيوم. كيف ذلك؟

[1] Ibid. p. 124.
[2] Recherches logiques. Tome 2, 1ere partie. Trad. H. Elie, Paris, PUF. 1961, p. 8. . cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie ? (1972, Edouard Privat, Editeur).

إذا كان صحيحا أن **الظواهر** تعطى لنا بواسطة ا واس، فإ ا تعطى لنا من دون شك دائما ملة ع أو بـ" **ماهية**"، و من هنا فإن وراء معطيات ا واس يكون ا دس حدسا للماهية أو للمع ، بتعب آخر إن ا دس لا يقتصر فقط على معطيات ا واس بل يتناول أيضا ا اهية أو ا ع . فكيف يتم حدس ا اهية؟

4- حدس الماهيات

إن من مبادئ أو مسلمات postulat الفينومينولوجيا كما سبق أن رأينا، أن تكون الظاهرة ملة lesté بالفكر، أي أن تكون آن واحد عقلا Logos و ظاهرة. و من هنا فإن ا ديث عن رؤية ا اهيات معناه التأكيد بأن مع ظاهرة ما ايث ا immanent و بأنه كن إدراكه إن صح التعب بشفافية. لكن ماذا نع با اهية؟

تقليديا يب ا اهية عن السؤال: ما هو الشيء؟، و هذا السؤال كن طرحه بصدد أية ظاهرة. و إذا نطرحه فهذا يع أننا متأكدون من ماهيتها أو على الأقل نظن أننا كذلك.

الواقع لا توجد أية ظاهرة نستطيع أن نقول عنها أ ا لاشيء، ذلك أن ما هو لاشيء غ موجود.

هذا، و إذا كانت ا اهية تسمح بالتعرف على ظاهرة ما، فهذا يع أ ا مطابقة دائما لنفسها، مهما كانت الظروف الاحتمالية لتحقيقها. فمهما كان، على سبيل ا ثال، عدد الأمكنة و الأزمنة ال نتحدث فيها عن ا ثلث، و مهما كان عدد ا رات ال نرسم فيها مثلثات على السبورات ا ضراء ا وجودة العا بأسره، فإن الأمر يتعلق بنفس ا ثلث.

هذا التطابق للماهية مع نفسها، هذه الاستحالة أن تكون ا اهية شيئا آخر غ ما هي عليه تفسر بطبيعتها الضرورية ال تتعارض مع اللاصحة. بالإضافة إ هذا، إذا كانت كل ماهية فريدة من نوعها فإنه بإمكاننا أن ندرك عددا لا ائيا من ا اهيات ا ديدة، يث تكون كل واحدة منها غ قابلة للرد إ ا اهيات الأخرى. الأمر الذي يدفعنا إ التساؤل:

اذا تتعلق إذن هذه ا اهيات؟

لا شك أنه توجد ماهية لكل موضوع ندركه سواء أكان شجرة، طاولة، بيتا...إ ، كما توجد أيضا ماهية للصفات ال نحها ذه ا وضوعات: أخضر، خشن، مريح...إ .

لكن إذا تكن ا اهية هي الشيء أو الصفة و إ ا فقط كينونتهما l'être ، أي إذا كانت ا اهية كنا خالصا لا دخل للوجود تعريفه، فإنه من ا مكن أن يوجد عدد من ا اهيات سب ما تستطيع عقولنا أن تنتج من دلالات significations ، أي بقدر ما يستطيع إدراكنا، ذاكرتنا، يلنا و فكرنا أن نح نفسه من موضوعات.

هذا، و على الرغم من أن هذه ا اهيات تعطى عن طريق التجربة ا سية فإ ا مستقلة عنها اما و ا بنيتها و قوانينها ا اصة. بتعب آخر، إن ا اهيات هي العقلانية rationalité ا ايثة للوجود أو ا ع القبلي الذي ب أن يندرج فيه كل عا واقعي أو كن.

من هنا تتمثل ا همة الأو للفينومينولوجيا توضيح هذه "ا ملكة ا الصة للماهيات" طبقا للمجالات ا تنوعة أو "ا ناطق" ا تسمح لنا بالتفك فيها بغض النظر عن وجود هذه ا ناطق نفسه: مثل منطقة " **الطبيعة** " ا تتضمن الظواهر الواقعية أو ا مكنة ا تدرسها علوم الطبيعة، "منطقة **العقل**" ا تتضمن الظواهر ا تدرسها العلوم الإنسانية ، و كذا منطقة **"الشعور"** ا تتضمن كل أفعال الشعور ا من دو ا لا كننا بلوغ ا ناطق الأخرى.

لكن ب قبل كل شيء توضيح – و هذه هي ا همة ا يقبل عليها هسرل كتاب***/ ات منطقية***- ماهية **الصور ا الصة للفكر**، ماهية ا قولات catégories **ا نطقية و النحوية** grammaticales ا تسمح لنا بالتفك " موضوع على العموم "، و ا تعد تبعا لذلك شرطا لفهم la condition d'intelligibilité ا ناطق الأخرى. هذه ا قولات الصورية كنها الواقع أن تكون هي الأخرى موضوعا دس يسميه هسرل " **ا دس ا قولا** " intuition catégoriale .

على هذا الأساس كننا التوصل إ فهم **قبلي** للوجود، أي إ فهم مستقل عن التجربة الفعلية دون التخلي عن ا دس، ا أن حدس ا اهيات هو **حدس للإمكانات ا الصة.**

كننا نفس الوقت ا صول على معرفة قبلية ختلف ا الات ا تتناو ا العلوم التجريبية، و بالتا كننا أن نعرف مسبقا ما هو ا وضوع الذي ستعا ه، و هذا يع أن علوم ا اهيات أو العلوم ا اهوية sciences eidétiques تسبق و تتبع العلوم التجريبية عملها.

5- التحليل القصدي

ا قيقة إن القول إننا من خلال التجربة ا سية نتوصل إ حدس ا اهية، و أن هذه الأخ ة تعد شرطا ع ا سي ليس جديدا، فقد سبق لأفلاطون أن أطلق مصطلح Eidos على

هذا النوع من ا دس الذي يعد شرطا للرؤية ذات ا ع للمحسوس : "إذا كانت هناك أسرة و طاولات فإن "الأفكار" ا اصة ذه الأشياء ا فكرتان فقط: فكرة عن السرير و فكرة عن الطاولة "[1].

إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل ب إ اق هذه الأفكار، مثلما يفعل أفلاطون، بعا عقلي يعد العا ا سي رد اشتقاق أو ظل له؟.

يعتقد هسرل من جهته أنه ليس من الوفاء بدأ "الرجوع إ الأشياء نفسها" أن نتخيل مكانا اويا أو إ يا céleste تقيم فيه الأفكار، فهذا انزلاق جديد التأمل ا يتافيزيقي.

أين هو إذن ل ّ أو مكان هذه الأفكار؟ إنه **الشعور** بكل بساطة. اذا؟ لأن هذه الأفكار تعطى لنا كحالات معيشة vécus للشعور. غ أن مشكلة أخرى سرعان ما تظهر هنا و هي:

إذا كانت هذه الأفكار موجودة الشعور فإننا سنردها إ **ظواهر نفسية** بسيطة، و ذا سنقع هذا ا ذهب النفسا الذي ظل هسرل اربه بكل قوة.

ا قيقة إن ا قصود بقولنا - هذه الأفكار تعطى لنا كحالات معيشة vécus للشعور- هو أ ا **سهلة ا نال** accéssibles فقط الشعور، إلا أ ا لا تلتبس إطلاقا بظواهر الشعور ال تنتمي إ علم النفس. و هذا السياق يوظّف هسرل ا فهوم الأساسي **للقصدية** الذي سبق ل نتانو أن دث عنه و الذي أخذه هو بدوره عن الفلسفة الوسيطيةmédiévale . فماذا يع مبدأ القصدية؟

إن مبدأ القصدية يع أن الشعور يكون دائما " **شعورا بشيء** "، و بأنه لا يكون شعورا إلا باعتباره متجها و موضوع ما. أما ا وضوع فلا كن هو الآخر تعريفه إلا علاقته بالشعور، فهو دائما موضوع من أجل ذات ما objet-pour-un-sujet . كن إذن، حسب برنتانو، التحدث عن وجود قصدي للموضوع الشعور، إلا أن هذا لا يع أن ا وضوع متضمن الشعور كما لو كان داخل علبة، و إ ا يع أنه لا لك معناه كموضوع إلا بالنسبة إ الشعور، و هذا يع أن ا اهيات لا لك أي وجود خارج فعل الشعور الذي يقصدها vise و خارج النمط الذي يدركها هذا الشعور طبقا له ا دس. ذا فإن الفينومينولوجيا بدل أن تكون تأملا لعا ستاتيكي statique اهيات أبدية فإ ا ستصبح ليلا ركيةdynamisme العقل ال تعطي وضوعات العقل معناها.

---

[1] la République, 595 c. . cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie ? (1972, Edouard Privat, Editeur).

هكذا نقول، انطلاقا من ا ثال ا فضل سرل، إن ا وجودات الرياضية_les etres mathematiques ليس ا أي وجود خارج عمليات الرياضي الذي ينتجها، و مع ذلك فإن وجودها لا يلتبس إطلاقا بوجود هذه العمليات. بعبارة أصح، ليس ذه ا وجودات الرياضية وجود لا الشعور و لا خارجه، بل إن ط وجودها يتوقف على النمط الذي **يقصدها** به الشعور و يعطيها مع طبقا له مصادفة en l'occurrence كمثاليات خالصة pures idéalités تتمثل طبيعتها كو ا مبنية أو مؤسسة من طرف العقل، مع ا لاحظة أن العقل لا يستطيع بناء أي شيء كيفما اتفق، لأنه ب أن ضع لقواعد كلية و ضرورية. غ أن سؤالا آخر يواجهنا هنا، و هو:

ماذا عن موضوعات **الإدراك ا سي**؟

لتوضيح الأمر يقترح هسرل مثالا ملموسا حيث يقول: " لنفترض أن نظرنا يتناول، متبوعا بإحساس باللذة، شجرة تفاح مورقة حديقة..."[1].

من الواضح أنه بالنسبة إ ا س ا شترك يقوم مثل هذا الإدراك أولا على وضع وجود شجرة التفاح ا ديقة، على ربط شعور الذات ا فكرة ذه الشجرة الواقعية، الشيء الذي ينتج الشعور شجرة متمثلة مطابقة للشجرة الواقعية. و النتيجة هي أن هناك شجرت للتفاح: شجرة ا ديقة و أخرى الشعور. لكن ا شكلة هنا هي : كيف كن ات الشجرت ألا تكونا إلا شجرة واحدة فقط؟ و هل ب علينا أن نتخيل مع أفلاطون شجرة ثالثة تسمح لنا بتصور وحدة الشجرت الأخري ، و هكذا إ ما لا اية ؟ إن هذا يع أننا قد ضيعنا ماهية إدراك شجرة التفاح نفسهاl'essence même de la perception du pommier ، ح أننا لو أنا، على عكس هذا، إ التحليل القصدي فإننا لا ننطلق لا من شجرة التفاح ذا ا ال لا نعرف عنها شيئا، و لا من الشجرة ا تمثلة ا زعومة و ال لا نعرف عنها هي الأخرى شيئا، و إ ا سننطلق من "الأشياء ذا ا"، أي من شجرة التفاح باعتبارها مدركة، أي من فعل- إدراك – شجرة- التفاح- ا ديقة الذي هو ا عيش الأصلي vécu originel الذي نتوصل انطلاقا منه إ تصور شجرة تفاح واقعية أو متمثلة. من هنا إذا كان ا وضوع دائما موضوعا – بالنسبة- إ – شعور فإنه لن يكون أبدا موضوعا ذاته، و إ ا موضوعا مدركا أو مفكرا فيه أو متذكراremémoré أو متخيلا...إ .

[1] Edmund Husserl , Idées directrices pour une phénoménologie , tr. P. Ricoeur.(Paris, Gallimard, 1950, p. 306).

ـذا فإن التحليل القصدي سيجـ نا على تصور العلاقة بـ الشعور و ا ـوضوع شكل قد يبدو غريبا بالنسبة إ ا ـس ا ـشترك.

ا ـقيقة، إن الشعور و ا ـوضوع ليسا وحدتـ منفصلتـ الطبيعة يتعـ علينا أن نربط بينهما أو أن نبـ بينهما علاقة ما، و إ ا يعرفان بالتتابع انطلاقا من هذا التضايف شبه الأصلي co-originelle إن صح التعبـ .

هذا، و إذا كان الشعور هو دائما "شعورا بشيء ما"، و إذا كان ا ـوضوع هو دائما "موضوعا بالنسبة إ الشعور" فإنه من غـ ا ـتصور أن نتمكن من ا ـروج من هذا التضايف corrélation، لأن خارج هذا التضايف لن يكون هنالك لا شعور و لا موضوع. ـذا إذن يكون قد ـدد حقل التحليل الفينومينولوجي: على الفينومينولوجيا أن توضح **ماهية** هذا التضايف الذي لا يظهر فيه فقط هذا ا ـوضوع أو ذاك و إ ا التضايف الذي ينتشر فيه **العا** بأسره. هذا، و ـدر الإشارة إ أن هسرل يطلق على نشاط الشعور اسم "نواز" noèse و على ا ـوضوع الذي يكونه هذا النشاط إسم "نوام" noème**.** يقول هسرل: " يوجد الذات شيء أكثر من الذات، أي أكثر من الكوجيتاتيو cogitatio أو النواز. يوجد ا ـوضوع نفسه باعتباره مقصودا، [أي] الكوجيتاتوم باعتباره معطى للذات بشكل خالص، أي مؤسسا باستناده [برجوعه] إ ا ـد الذا للمعيش." [1]

و إذا كان التضايف: ذات- موضوع لا يعطى واقع الأمر إلا **ا ـدس الأصلي** ـيش الشعور، فإن دراسة هذا التضايف ستقوم على ـليل وصفي ـقل الشعور، الشيء الذي سيؤدي ـسرل إ تعريف الفينومينولوجيا " **كعلم وصفي اهيات الشعور و لأفعاله**"، إلا أن الأمر لا يتعلق هنا بعلم وصفي مثل ذلك الذي مارسه برنتانو، ذلك أن الشعور يتضمن بالتأكيد شيئا أكثر من ذاته: الشعور ندرك ماهية ما ليس شعورا، أي **مع العا** نفسه الذي لا يتوقف الشعور عن " الانفجار" با اهه، كما يقول سارتر[2].

لنعد إ مثالنا: ماذا صارت شجرة التفاح ذا ا و نسختها ا ـصغرة ا ـتمثلة؟

ا أنه لا أحد قد أدرك ما هي، فمن الأفضل عدم الاهتمام ا، أو كما يقول هسرل: من الأفضل ردها. فما ا ـقصود بالرد؟

---

[1] Idées directrices. Op. Cit. Commentaire de P. Ricoeur, p. 300.

[2] Pensées, Fragment 348, edit. Brunschvicg. Cité par André Dartigues in qu' est-ce que la phénomenologie ?

الفصل الثاني
الرد الفينومينولوجي و الانتقال إلى الفينومينولوجيا التأسيسية

1- تغيير في الموقف: الرد الفينومينولوجي و بقيته résidu

ـذه الكيفية يؤدي التحليل القصدي، كما نرى، إ الرد الفينومينولوجي أو إ الوضع بـ قوسـ للواقع كما يتصوره ا ـس ا ـشترك، أي باعتباره موجودا ذاته، استقلال عن كل فعل شعوري.

يسمي هسرل طريق تصور conception ا ـس ا ـشترك با ـوقف الطبيعي. هذا ا ـوقف الطبيعي الذي يشترك فيه العاِلم و رجل الشارع على حد سواء يقوم على الاعتقاد بأن الذات موجودة العا كما لو كانت موجودة وعاء، أو كشيء بـ أشياء أخرى ضائعة على أرض، ـت اء، بـ موضوعات و كائنات أخرى حية أو واعية، بل حـ بـ أفكار وجدها جاهزة هنا، دون أن يكون له أي دخل فيها، و تبعا لذلك فإنه يعتـ ا ـياة النفسية واقعا ينتمي إ العا ككل واقع آخر. و أما علاقة علم النفس بالشعور فلا تتجاوز نظره ما يربط علم الفلك بالنجوم، ـيث إن كل واحد منهما يدرس جزءا من نفس الواقع، منطقة ـتلفة من نفس العا ، أما ما يوحد هذه ا ـناطق ا ـتنافرة من العا فهو لغز لا يستطيع إدراكه.

غـ أن التحليل القصدي يؤدي، كما سبق أن رأينا، إ استخلاص علاقة تضايف بـ الذات و ا ـوضوع أو بـ الشعور و العا ، و هي علاقة أكثر أصالة plus originelle من ثنائية الذات و ا ـوضوع و تر ـتها إ داخلي- خارجي، ذلك أنه داخل التضايف نفسه ـدث الفصل بـ داخلي و خارجي. على أن بلوغ هذا البعد الأو primordiale ليس ـكنا إلا إذا مارس الشعور عملية ـول conversion حقيقية، أي إذا علّق تصديقه بواقع العا ا ـارجي ليضع نفسه ذا ا

كشعور ترنسندنتا ، أي كشرط لظهور هذا العا و كمعط donatrice عناه، و هذا هو ا وقف ا ديد الذي يسميه هسرل **ا وقف الفينومينولوجي.**

هكذا، من الآن فصاعدا يعد الشعور جزءا من العا ، و إ ا لاّ لانتشاره déploiement ا قل الأصلي للقصدية. هذا يع أن العا ليس أولا و ليس ذاته ذلك الذي تفسره لنا الفلسفات التأملية أو علوم الطبيعة، لأن هذه التفس ات تابعة لانفتاح ا قل الأو .

إن العالم هو أولا الشيء الذي يظهر للشعور و يعطي له نفسه بداهة معيشه ال لا كن الاعتراض عليها irrécusable . ذا فإنه ليس شيئا آخر سوى ما يكونه – أي هذا العا – بالنسبة إ الشعور. يقول هسرل: "إن العا ا وقف الفينومينولوجي ليس وجودا و لكن ظاهرة بسيطة."[1]

هذا الوضع للعا كظاهرة، أي باعتباره لا لك أي مع إلا لّيه ا عيش، ينسجم مع ا وقف الديكار الذي كان هو الآخر ردا على طريقته ا اصة.

يعد **الأنا أفكّر** سواء بالنسبة إ هسرل و بالنسبة إ ديكارت الية الأول الذي ب انطلاقا منه اكتساب الأنواع الأخرى من الية ، غ أن ا طأ الذي ارتكبه ديكارت نظر هسرل، هو أنه تصور الأنا ا اص بالـ أفكر le je du cogito كروح- جوهر une âme- substance ، و بالتا كشيء res مستقل، ما علينا إلا أن نعرف كيف كنه أن يرتبط بالأشياء الأخرى ا وضوعة posées بالتعريف كأشياء خارجية. إلا أن هذا معناه السقوط من جديد ا وقف الطبيعي الذي وصفناه.

بفضل القصدية إذن ستختلف نتيجة الرد الفينومينولوجي كليا عن نتيجة الشك الديكار ، يث أن ما يبقى منتهى الرد، أي بقيته ليس الأنا أفكر وحده، و إ ا **العلاقة** أو التضايف ب الأنا أفكر و موضوعه الفكري son objet de pensée ، أي ليس الأنا أفكر، و إ ا الأنا أفكر موضوع التفك **.**ego-cogito-cogitatum ذا فإن العا لن يصبح بعد الرد الفينومينولوجي مشكوكا فيهdouteux ، كما هو ا ال بالنسبة إ ديكارت، بل يبقى كما كان من قبل تفِظا بقيمه و دلالاته القد ة. إلا أن هذه **القيم و هذه الدلالات** و من بينها مع وجوده ستتخذ كظواهر sont phénoménalisées ، ع أنه سيتم ليصها من ا وقف الساذج الذي طا ا قادنا إ

[1] E. Hussel, Méditations cartésiennes. Trad. Peiffer et Levinas, Paris, Vrin 1953, p. 27.

وضعها كأشياء " ذا ا " و الذي جرنا تبعا لذلك إ هذه التأملات ا يتافيزيقية ال ما فتئت تزعج ا عرفة الدقيقة.

2- الفينومينولوجيا التأسيسية

من خلال ما سبق يتبين إذن أن ا همة الفعلية للفينومنينولوجيا ستتمثل ليل ا الات ا عيشة vécus القصدية للشعور من أجل إدراك كيف يتم إنتاج مع الظواهر فيها، أو باختصار مع هذه الظاهرة الكلية ال نسميها العا ، و هذا بعيدا عن ا وقف الطبيعي الذي يكتفي بتصور الشعور كشيء متضمن العا – كما حالة ا ذهب الواقعي الساذج-، أو بتصور العا كشيء متضمن الشعور- كما حالة ا ذهب ا ثا -.

على هذا الأساس يرى هسرل أن الفينومينولوجيا هي دراسة عملية **تأسيس العا الشعور** و لذلك يسميها فينومينولوجيا تأسيسية. لكن ماذا يقصد بالتأسيس؟

التأسيس هنا لا يع ا لق créer، مثلما لق ا العا ، و إ ا الرجوع remonter بواسطة ا دس إ الأصل ا طلق للشعور ا تعلق ع كل ما هو موجود، أي إ أصل ا ع الذي لا كن لأي أصل آخر ذي مع أن يسبقه. يقول بارجر : " ب أن نتعلم توحيد تصورات تعودنا أن علها متعارضة: الفينومينولوجيا هي فلسفة **ا دس الإبداعي**. إن الرؤية الفكرية تبدع crée موضوعها حقا، إ ا لا تبدع ا ظهر ا ادع simulacre، النسخة copie أو صورة ا وضوع بل ا وضوع نفسه. إن **البداهة**، هذه الصورة ا نجزة للقصدية، هي ال تؤسس أو هي ا ؤسسة"[1].

من هنا نرى أيضا أ ية الفينومينولوجيا ال لا تعد فقط نقدا للمعرفة، على الطريقة الكانطية، و إ ا مثلما عبر عن هذا فينك E. Fink مقال مشهور: " تساؤلا عن **أصل العا** ، مشروعا يهدف إ جعل العا مفهوما كل ديداته الواقعية و ا ثالية، انطلاقا من الأسس النهائية أو الأخ ة لوجوده."[2]

ذا فإن الفينومينولوجيا تستوعب كل ما تستوعبه أنواع ا يتافيزيقا التقليدية، لكن دون أن تغادر أبدا أرض **التجربة**، و هذا راجع إ إحالتها الدائمة إ **ا دس**. و إذا كان بإمكاننا ا ديث إطارها عن مذهب وضعي سام فإن الفينومينولوجي هو الوضعي le positiviste ا قيقي الوحيد

---

[1] G. Berger. Le cogito dans la philosophie de Husserl. Paris, Aubier, 1941, p. 100.
[2] E. Fink. « Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik“. Kantstudien, Bd. XXXVIII, Heft 3-4, p. 339. cité par André Dartigues in qu’ est-ce que la phénomenologie ?

حسب هسرل: " إذا كنا نفهم بـ " ا ذهب الوضعي " ا هود ا تحرر بشكل مطلق من الأحكام ا سبقة، من أجل تأسيس كل العلوم على ما هو " وضعي "، أي على ما هو قابل لأن يدرك بشكل أصلي، فنحن هم الوضعيون ا قيقيون"[1]

3- مثالية أم وجودية ؟

إذا كان الرد الفينومينولوجي يظهر العا كظاهرة، و إذا كان أصل genèse معناه قابلا للإدراك ا الة ا عيشة للشعور، فإننا نقل بعد كل شيء عن مع هذا ا عيش و عن مع البـ ا يتأسس فيها مع العا . هذا يدفعنا إ التساؤل من جديد عن ال التحليل القصدي.

الواقع كن تأمل ال التحليل القصدي ت إضاءة تلفة :

يز الأو ا رحلة ا ثالية سرل ا تبدأ مع ا زء الأول ***للأفكار ا وجهة*** لتبلغ قمتها مع ***التأملات الديكارتية*** 1929. هذه ا رحلة ا وجد فيها هسرل نفسه مدفوعا إ وصف الفينومينولوجيا بـ **ا ثالية الترنسندنتالية**، كان التأكيد منصبا على الذات ا ب أن نربط ا الشعور الذي يتأسس فيه كل مع .

صحيح أن الرد الفينومينولوجي قد أظهر ا الة ا عيشة للشعور كمتبق لا كن رده، لكن هذا **ا عيش لا يكون معيشا إلا بواسطة ذات** ترجع إليها موضوعات العا و تصدر منها دلالاته. طبقا ذا يصبح ليل الشعور ا تجه و جهة - الذات أو ما يسميه هسرل **التحليل النوازي** noétique ليلا ياة الذات ا فيها و لأجلها يتأسس مع العا .

هذه الذات ا تتأسس هي نفسها باستمرار كشيء كائن كن اعتبارها، على طريقة ليبنيتز، ثابة **مونادا** monade أو كلّ totalité منغلق على ذاته لا كننا ا روج منه. ذا ا ع تصبح الفينومينولوجيا تأويلا ذاتيا Selbstauslegung أو علما للأنا Egologie .

غ أن السؤال ا طروح هنا هو: بأي أنا يتعلّق الأمر؟

إذا أردنا ألا يرد مثل هذا التحليل إ علم نفس بسيط، بل أن افظ على البعد ا طلق الذي يزعمه له هسرل، فعلينا أن نعلم أن هذا الأنا لا كن أن يكون هو " الأنا النفسي" أو الأنا الذي ينتمي إ العا " mondain، أي ليس الأنا الذي يعد ا قيقة هو و حالاته ا عيشة ا لموسة ا اصة منطقة أو جزءا من العا .

---

[1] E.Husserl, Idées directrices, P. 69.

إنه لا كن أن يكون سوى **ا اهية العامة** للأنا ال تتميز عن الأنا النفسي مثلما تتميز ماهية ظاهرة ما عن لّيا ا الاحتمالية manifestations contingentes. يسمي هسرل هذا الأنا بالذات أو **الأنا الترنسندنتا** . لكن إذا كانت هذه الذات الترنسندنتالية هي ماهية الأنا ا لموس و بالتا لا تتميز عنه إلا كما يتميز ذلك الذي يشترط ce qui conditionne أناوية Ichheit الأنا ا لموس، نظرا إ أن ا الات ا عيشة ال تتدفق تنوعها الشعور ترجع دوما إ نفس ا صدر، فمن البديهي ألا يكون هذا الأنا الترنسندنتا سهل ا نال accessible إلا الأنا ا لموس.

لكن إ جانب هذا هناك إضاءة أخرى كنة تتمثل أن هسرل يؤكد كتاباته الأخ ة و ت تأث هيدجر، على التضايف corrélation حد ذاته ا تمثّل شعور- عا ، الذي من السهل جدا تر ته إ **وجود – – العا** être-au-monde .

و إذا كان ا تبقّي résidu ا قيقي للرد الفينومينولوجي هو هذا التضايف بالضبط و ليس الذات الترنسندنتالية أو الذات ا الصة ال تقرب هسرل من الكانطي ا دد، فهذا يع أنه من ا مكن أن تصبح الفينومينولوجيا بداية **لفلسفات الوجود** ا ديدة. على هذا الأساس فإن البداهة الأو أو الأرضية térrain ا طلقة ال ب الرجوع إليها لن تكون الذات و إ ا **العا** نفسه كما **ياه الشعور** قبل كل صياغة تصورية.*

4- التطبيق العلمي للفينومينولوجيا

إن الفينومينولوجيا ال نشأت من خلال تأمل أزمة العلوم و ال ظهرت كمنهج جديد للمعرفة الوضعية سرعان ما عرفت رواجا سريعا لدى الفلاسفة أو الباحث الذين التفوا حول هسرل يغمرهم اس متدفق لتطبيق ا نهج ا ديد على كل ا الات ال تنتمي إ علوم الروح les sciences de l'esprit . ذا تراكمت بسرعة الأوصاف الفينومينولوجية ا ختلفة، كما نشأت أيضا فينومينولوجيات ا ياة العاطفية و الدين (شيلر) Scheller ، فينومينولوجيات الفن (Geiger, Ingarden)، ا ق، الظواهر الاجتماعية...إ . غ أن هدف هسرل يكن يقتصر فقط على ديد نشاط la pratique العلوم الإنسانية و إ ا كان يتمثل أساسا **تأسيس معناها**. لذلك ما فتئ يؤكد أن هذه الأ اث ا اصة أو "ا لية" ب ألا تغيب عن أعيننا ا شروع الأساسي لفلسفة

* و هذا هو المقصود بعالم الحياة، أي العالم مثلما تحياه الذات، مثلما تدركه و تجرّبه.

مع بـ **سعة ا يتافيزيقا و دقة العلم**، لكن للأسف قليل فقط من تلامذته هم الذين وافقوا على متابعته فيما هو أساسي بالنسبة إليه.

هذا، و در الإشارة إ أنه من الواجب قبل كل شيء فحص ما قدمته الفينومينولوجيا بشأن الظواهر الإنسانية، ذلك أن العلوم الإنسانية هي ال كانت أمس ا اجة إ ديد منهجها بسبب تعقيد موضوعها. و على العموم ب أن نب أيضا كيف ص الفينومينولوجيا **كل العلوم** أو العلم لته باعتبارها تأملا للنشاط و للمعرفة الإنساني .

5- العلوم الماهوية و العلوم التجريبية

علينا قبل كل شيء أن دد طبيعة هذه " العلوم ا اهوية " ال أسس هسرل مشروعها الوقت الذي بـ فيه نظريته ا اصة دس ا اهيات. لكن السؤال الذي يواجهنا هنا هو:

إذا كان موضوع هذه العلوم هو نفسه موضوع العلوم التجريبية فما هي نقطة تقاطعهما، و كيف كن لأحد ا أن ينور الآخر؟

لا شك أن ا اهيات ال تتعلق ا العلوم ا اهوية les sciences eidétiques لا كن استخلاصها انطلاقا من وقائع faits، نظرا إ أ ا بالتعريف موضوع للحدس.

لكن كيف نتوصل إ ا اهية؟ يعتقد هسرل أن الأمر لا يتطلب لا مقارنة ولا استنتاجا و إ ا يتطلب ارسة الرد، أي ليص الظاهرة من كل ما تويه من صفات غ ضرورية inessentiel و زائفة factice بغية إبراز ما هو أساسي فيها.

الواقع إن ما يسميه هسرل " ردا ماهويا " لا يتوصل إليه إلا بواسطة هود فكري يتناول الظاهرة ال نبحث عن معناها، دون التفات إ الطريقة ال تدرسها ا العلوم التجريبية، أي أننا نتوصل من خلال هود ذه صرف إ اكتشاف ا اهية أو الوجود الأساسي لظواهر و: الإدراك، الإحساس، الصورة، الشعور، ا ادثة النفسية...إ و هي نفس الظواهر ال يدرسها علم النفس من جهته، لكن ناهج أخرى.

إلا أنه در الإشارة إ أن التحليل الذه الذي يؤدي إ حدس ا اهية لا يطبق كيفما اتفق، لذلك قدم لنا هسرل **تقنية** من شأ ا أن نح الفكر اليق بأنه يبق من الظاهرة قيد البحث سوى ما هو أساسي. هذه التقنية استوحاها هسرل ا قيقة من فكرة **بركلي** ا شهورة ال مفادها أن ما لا كن فصله واقعيا، أي بالنسبة إ الإدراك لا كن أيضا فصله بالنسبة إ الفكر ا الص.

فإذا كان من غ ا ـمكن على سبيل ا ثال، بالنسبة إ اللون الذي لا كن إدراكه دون امتداد، التفك فيه أيضا دون امتداد، فمع هذا أن ا ينتمي إ ماهية اللون ألا يعطى إلا مع الامتداد، و ذا تعرف ا اهية "كـ **شعور با ستحيل**"، أي باعتبارها ما هو مستحيل على الشعور أن يفكر فيه بطريقة تلفة. " إن ما لا نستطيع حذفه أو إلغاءه دون طيم ا وضوع نفسه هو القانون الأنطلوجي لوجوده، أي أنه ينتمي إ ماهيته"[1].

إننا الواقع لا نلجأ إلا إ قدرة pouvoir و حرية الشعور الذي يتوصل بطريقته ا اصة إ اكتشاف قوان و بنية ماهية ما باعتبار ا ا دين اللذين ب عليه أن يعينهما للتنوع إذا أراد أن يفكّر دائما الشيء نفسه، و على هذا الأساس لا تاج اكتشاف ا اهية الأصل إ أية ربة.

---

[1] Tranc-Duc-Thao. Phénoménologie et matérialisme dialectique, Paris, édit. Minh-Tận, 1951, p. 26.

الفصل الثالث
بين أزمة العلوم و أزمة الحياة
(تأملات هسرلية)

1- مشروعية الحديث عن أزمة للعلم :

إن السؤال الأول الذي ب الإجابة عنه هذا ا قام هو: إذا كانت العلوم ق باستمرار انتصارات عظيمة متتالية فبأي مع ق سرل أن يتحدث عن أزمة فيها؟

الواقع إن هسرل نفسه يطرح هذا السؤال من أجل أن نح نفسه فرصة ديد حقيقة هذه الأزمة ، ذلك أنه ليس من السهل و لا من الواضح بالنسبة إ أي منا تصور العلم الذي ثل كل شيء حياة الإنسان ا عاصر، حالة أزمة أو مسببا لأزمة ما. إن هذا معناه أن حياة الإنسان و خاصة الإنسان الأورو صارت أمام خطر ق! لذلك يقول هسرل إن ا ديث على و جاد عن أزمة ما علومنا ليس بالبساطة ال نتصورها، بل قد يكون فيه شيء أو كث من ا بالغة، ذلك أن أقل ما تعنيه عبارة أزمة العلوم هو كو ا تشكك علميتها ا قيقية echte Wissenschaftlichkeit، و كذا الطريقة ال تؤسس ا مهمتها Aufgabe بالإضافة إ ا نهج الذي دده لذلك . ر ا تصدق هذه الشكوك بالأحرى على الفلسفة و العمل الفلسفي بصورة عامة الذي يوشك أن يقع أحضان ا ذهب الشكي و اللاعقلا Mystizismus، بل ح على علم النفس حالة ما إذا تشبث بطموحات فلسفية و يقتصر على التشبه بالعلوم الوضعية. من هنا يبقى السؤال مطروحا: كيف كننا ا ديث بشكل جاد عن أزمة للعلوم عموما و للعلوم الوضعية بشكل خاص مثل الرياضيات ا الصة و العلوم الطبيعية الدقيقة ال لا يزال الإنسان يكن ا كل التقدير و الإعجاب معت ا إياها اذج للعلمية الصارمة و الناجحة.

بادئ ذي بدء لا أحد ينكر أن هذه العلوم من حيث الطابع العام لنظريتها و منهجها **قابلة للتغي**.[1]

---

[1] Edmund Husserl, die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Band VI, (Haag Martinus Nijhoff 1954, p 1).

مع ذلك فإن التجاوز الناجح ثال الفيزياء الكلاسيكية و كذا ا دل ا تواصل بشأن قيق صورة حقيقية لتأسيس الرياضيات ا الصة لا يع أبدا أن الفيزياء و الرياضيات الكلاسيكية تكونا علمية أو أ ما قق حقل عملهما معارف بديهية evidente Einsichten. يقول هسرل :

سواء أكانت الفيزياء ثلة من طرف نيوتن، بلانك أو أينشتا أو أي كان ا ستقبل فإ ا كانت و تظل دائما علما دقيقا. إ ا ستبقى كذلك ح لو كان على صواب أولئك الذين يعتقدون أنه من ا ستحيل توقع و الطموح إ قيق صورة ائية مطلقة للطابع العام لبناء النظرية Theoretik. و هذا ينطبق أيضا على موعة أخرى من العلوم ال رص أصحا ا على ضمها إ العلوم الوضعية و نع ا العلوم الروحية العينية die konkreten Geisteswissenschaften، إلا أنه فيما ص هذه الأخ ة ال يعد علم النفس أحد أ ها لا كننا تشبيهها بالعلوم الوضعية من حيث الصرامة العلمية ذه الأخ ة، أما ا قيقة ال لا فى على أحد فهي التعارض الواضح ب علمية كل هذه ا موعات من العلوم من جهة و لاعلمية الفلسفة من جهة أخرى[1].

2- شيئية العلم و إهماله للحياة

لا شك أننا لو تأملنا ا سألة من زاوية أخرى فإننا سنعثر على أسباب قوية لإخضاع كل هذه العلوم ال أشرنا إليها سابقا لنقد جاد و جد ضروري دون أن نضحي مع ذلك با ع الثابت لعلميتها. كيف ذلك؟ سننطلق من التحول الذي شهدته القرن الأخ عملية التقييم ا اصة بالعلوم. هذه العملية تتناول علمية العلوم بل بالأحرى ا **ع** الذي منحه و كن أن نحه العلم على العموم **للوجود الإنسا** .

إن التصور النهائي العام للعا الذي استمده الإنسان ا عاصر ا نتصف الثا من القرن التاسع عشر من العلوم الوضعية، و كذا الازدهار و الرفاهية اللذين نتجا عن تطورهذه الأخ ة، كل هذا صرفه اما أو كاد عن الأسئلة ا وهرية بالنسبة إ إنسانية **حقيقية** أو تريد أن تكون حقيقية.

يقول هسرل : ***إن العلوم ا الصة للوقائع من شأ ا أن تنتج أناسا بصفتهم [هم أيضا] وقائع خالصة.*** Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen. ليس ذا العلم ما يقوله لنا أو ما يقدمه لنا أمام طوارئ و مآسي ا ياة، إنه يقصي بالتحديد و بشكل أساسي الأسئلة ا توقدة نفس هذا الإنسان ا تخلى عنه، و أ ها تلك ا تعلقة ع أو لا مع هذا الوجود البشري

---

[1] Ibid. P. 2

برمته. لقد وجد الإنسان ا عاصر هذه العلوم كل شيء إلا **نفسه و استفسارا ا**، ذا د
هسرل يتساءل: ألا تتطلب هذه الأسئلة عمومها و ضرور ا هي الأخرى ، بالنسبة إ كل
الناس، معارف عامة و إجابات تنطلق من بداهة عقلية؟ aus vernünftiger Einsicht.

إن هذه الأسئلة ص اية ا طاف الإنسان باعتباره ذا قرارات حرة فيما يتعلق وقفه من العا
الإنسا و اللاإنسا ، باعتباره ذا إمكانيات حرة لبناء نفسه و العا الذي يط به بناء عقليا.

ما الذي كن للعلم أن يقوله صوص العقل و اللاعقل؟ ما الذي كنه أن يقوله عنا ن البشر
أصحاب هذه ا رية؟ من البديهي أن علم الأجسام ا الص Körperwissenschaft ليس لديه البتة
ما يقوله، ذلك أنه يتجرد من كل ما هو ذا . ليس هذا فحسب، بل إن علمية العلم نفسها
تتطلب من الباحث أن يستبعد كل ا واقف القيمية و كل الأسئلة ا تعلقة بعقل و لا عقل الإنسانية
موضوع الدراسة و كل أشكا ا الثقافية.

So fordert, sagt man, ihre strenge Wissenschaftlichkeit, dass der Forscher alle wertenden Stellungnahmen, alle Fragen nach Vernunft und Unvernunft des thematischen Menschentums . und seiner Kulturgebilde sorgsam ausschalte

ح العلوم الروحية Geisteswissenschaften نفسها لا تستطيع القيام ذه ا همة رغم أ ا تتأمل
ضمن كل نشاطا ا ا اصة و العامة الإنسان وجوده **الروحي** و بالتا أفق تار يته، و هذا
بالتحديد بسبب سعيها إ العلمية الصارمة ال تتمتع ا العلوم الأو .

إن ا قيقة العلمية ا وضوعية هي النهاية أن نستخلص ما هو العا **واقعيا**، سواء الفيزيائي
و الروحي، و ا لا ريب فيه أن النظرة ال نحنا إياها مثل هذه ا قيقة ستكون قا ة السواد،
يث لا كننا ال من الأحوال الاطمئنان إليها. هل كننا أن نرضى بالعيش عا كذاك الذي
يقدمه لنا العلم الوضعي، عا ليست س ورته التار ية سوى تسلسلا متواصلا لقفزات و ية
و بيات أمل ساذجة؟

هل كن الواقع أن يكون للعا و للوجود الإنسا فيه مع ، إذا كانت العلوم لا تعترف سوى بصحة ما يكون مستنبطا على هذا النحو بصورة موضوعية؟ ... هل كننا أن قق راحتنا ذه الكيفية؟

إن كل هذه ا عطيات تب أنه يكن كنا نب ذلك التحول ط **تقدير العلوم** خاصة
بعد ا رب العا ية الأو ، ليس هذا فحسب، بل إن هذا التحول قد صار لدى ا يل الشاب نوعا
من الشعور **بالعدوان** اه العلم نفسه! كيف لا، و ن نسمع يوما بعد يوم و كل مكان هذه

ا قيقة الـ مفادها أن العلم عاجز عن أن يقول كلمة واحدة بشأن **الأ** الذي يطبع حياتنا و يكاد و ا إ جحيم، و هذا بالضبط لأنه يقصي بصورة مبدئية كل القضايا ذات الأ ية البالغة و الإ اح القوي عصرنا، بالنسبة إ إنسانية تعيسة و معرضة باستمرار لتقلبات و مفاجآت القدر. إن التساؤل على سبيل ا ثال عن وجود أو عدم وجود **مع** ذا الوجود الإنسا برمته يفرض علينا أن نتأمله بشكل كاف عمومه و ضرورته من أجل الوصول إ إجابة صادرة عن نظرة عقلية من شأ ا أن ون على الإنسان متاعب و آلام هذه ا ياة و و ا إ نعيم و سعادة.[1]

3- التصور الجديد للفلسفة في عصر النهضة و دوره في تأسيس الإنسانية الأوربية المستقلة

الواقع مارست الإنسانية الأوربية عصر النهضة شكلا من أشكال الانقلاب أو التحول الثوري ضد النمط التقليدي الوسيطي لوجودها، حيث جردته اما من كل قيمة من أجل أن تؤسس نفسها من جديد و بكل حرية in Freiheit . و لقد وجدت مثلها الأعلى لدى الإنسانية القد ة الـ سرعان ما أرادت اكاة طريقة وجودها. لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: ما هو الشيء الرائع الذي عثرت عليه أوروبا لدى هذه الإنسانية القد ة؟ أو بعبارة أخرى: ما الذي وجدته أساسيا و جوهريا و جديرا بالاقتداء هذه ألإنسانية القد ة؟ لندع هسرل يبنا:

إنه ليس شيئا آخر سوى الصورة الفلسفية للوجود Nichts anderes als die philosophische Daseinsform: أي كون الإنسان نح لنفسه بنفسه حياته رية انطلاقا من قاعدة مستخلصة من العقل ا الص، من الفلسفة.

إن الفلسفة النظرية تأ حسب هسرل ا رتبة الأو ، و إن ما كانت تصبو إليه الإنسانية الأوروبية عند إعلان ردها على النمط الوجودي الوسيطي هو على العموم التحقيق الفعلي ستوى من التأمل الفكري للعا يكون متحررا من رباط الأسطورة و التقليد، بالإضافة إ قيق معرفة كلية بالعا و بالإنسان تكون هي الأخرى متحررة بشكل مطلق من كل حكم مسبق. الفلسفة كانت إذن القبلة ا شتركة لكل راغب التحرر، لذا يعتقد هسرل أن الفلسفة كنظرية لا عل الباحث ا ا فحسب حرا، بل أيضا كل من يتلقى تكوينا فلسفيا، ذلك أن الاستقلالية

[1] Ibid. P. 3, 4, 5.

العملية تتبع الاستقلالية النظرية، و إن الشيء الذي جعل أوروبا عصر النهضة تتخذ الإنسان القد مثلا أعلى ا هو كونه استطاع أن يب نفسه بناء عقليا حرا، و ذا جاء شعار "الأفلاطونية" ا دثة: من الضروري ألا نكتفي بتأسيس أنفسنا تأسيسا أخلاقيا جديدا و إ ا ب علينا كذلك إعادة تأسيس ا يط الإنسا برمته و كذا الوجود الإنسا السياسي و الاجتماعي انطلاقا من العقل ا ر، أي انطلاقا من بداهات أو "استبصارات"Einsichten فلسفة كلية، فلسفة لا يكتسبها الإنسان بواسطة تقليد أعمى و إ ا ب أن يعيد تأسيسها من خلال ث و نقد خاص ، و إلا لن يكون هنالك أي مع للحرية ال يريد الإنسان قيقها من خلال تأسيس جديد للفلسفة يتبعه أو ب أن يتبعه تأسيس جديد للإنسان، و هو التأسيس الذي سبق للعلم أن أخفق إخفاقا رهيبا قيقه!

و ا در الإشارة إليه هو أن فكرة الفلسفة ال ساقها لنا القدماء تلف جوهريا عن مفهومها ا درسي ا تداول بيننا و الذي يشمل فقط موعة من النشاطات . و على الرغم من التعديلات الكث ة و أحيانا ا وهرية ال خضعت ا فكرة الفلسفة كما تصورها القدماء فإ ا قد احتفظت من الناحية الشكلية، القرون الأو للعصر ا ديث ع **العلم الشامل لكل شيء أو العلم ا تعلق جموع الوجود**، و ذا بقيت كل العلوم ال تأسست و ال تتأسس رد فروع تابعة للفلسفة الواحدة، و هي الفلسفة ال صارت دف مع ديكارت إ الإحاطة بطريقة علمية صارمة بكل الأسئلة ا همة وحدة نسق نظري و بواسطة منهج بديهي قطعي و س ورة للبحث لامتناهية و لكن منظمة عقلانيا. هكذا اعتقد ديكارت أن قيق صرح واحد يتطور باستمرار من جيل إ جيل و يتألف من حقائق ائية و مترابطة نظريا، من شأنه أن يب عن كل ا شاكل ا طروحة أو ا تصورة، سواء تلك ا تصلة بالأشياء الواقعية و بالعقل، أي مشاكل الزمنية و ا لود Probleme der Zeitlichkeit und der Ewigkeit.

هكذا كان حلم ديكارت، و هو كما نرى، حلم يخفي وراءه تنبؤا ضمنيا بفشل العلوم و تأزمها، حالة ما إذا لت عن علاقتها ا ميمة بالفلسفة، الأمر الذي وقع فعلا خاصة مع طغيان ا فهوم الوضعي للعلم الذي لى ائيا عن كل الأسئلة ا سماة بطريقة غامضة الأسئلة الك ى و النهائية، die höchsten und letzten Fragen ، أي الأسئلة ال تنتمي إ ا يتافيزيقا، و ال تشترك كو ا توي يعها على القضايا ا تصلة بالعقل يع أشكاله ا اصة، حيث يعد العقل

عنوانا لأفكار و مُثل "مطلقة"، "أبدية"، " فوق ـ زمنية" و صادقة gültig "بالضرورة". و إذا اعت نا الإنسان مشكلة "ميتافيزيقية"، أي مشكلة فلسفية بصورة خاصة، فإنه يص موضع سؤال أو " ث" باعتباره وجودا أو كائنا عقليا Vernunftwesen، كما يص تار ه أيضا ل سؤال، و هكذا يتعلق الأمر شكلة "ا ع " أو "العقل" التاريخ. بالإضافة إ هذا فإن مشكلة الإله تتضمن بكل وضوح مشكلة العقل ا طلق باعتباره ا صدر الغائي teleologischen Quelle لكل عقل العا ، أي باعتباره مع العا . و بطبيعة ا ال تعد مسألة ا لود أو اللافناء die Frage der Unsterblichkeit مسألة عقلية إ جانب مسألة ا رية.

من الواضح أن كل هذه الأسئلة (أو ا سائل) ا يتافيزيقية تتجاوز العا باعتباره عا الوقائع ا الصة، كما أ ا تتجاوزه بالتحديد باعتبارها أسئلة تتضمن فكرة العقل معناها، و بذلك فهي أعلى درجة من الأسئلة ا تعلقة بالوقائع ا الصة. مع ذلك فإن ا ذهب الوضعي لا يعترف ذا و يصر على التقليل من شأن الفلسفة متناسيا أن وحدة الفلسفة، كما فهمها القدماء، مستمدة من الوحدة ا تماسكة لكل وجود، و هي الوحدة ال تؤدي إ تصور ترتيب ذي مع للوجود و بالتا شاكل الوجود، و هو ترتيب مستمد، كما نرى، من طبيعة الأشياء لا من أهواء الفيلسوف و ميوله، فإذا كان من البديهي أن عقل الإنسان أهم و أ ى من جسمه، فلا كن أن نزعم أن مشاكل ا سم أهم من الناحية النظرية و العملية من مشاكل العقل و مشكلة ا رية، ا لود...إ ، ح و لو كان للعلماء، أصحاب ال عة الوضعية خاصة، و كذا عامة الناس موقف آخر.[1]

4- مثال الفلسفة الكلية و تفككه الداخلي

من ا سائل الأساسية ال يطرحها هسرل كتابه ***الأزمة*** مشكلة العلاقة ب العقل و الوجود. حيث يقول: هل بإمكاننا أن نفصل ب العقل و ا وجود، إذا كان العقل العارف هو الذي دد لنا ما هو ا وجود[2] ؟

هل يقصد هسرل ذا الكلام أن تصميم ا وجود و ماهيته يرتدان إ تصميم و ماهية العقل؟ و بالتا فلا فرق ب قولنا: ما هو العقل و قولنا: ما هو ا وجود؟

[1] Ibid.p. 6,7,8.
[2] Ibid., p. 9.

هل صار هسرل إذن فيلسوفا وجوديا آخر مراحل فلسفته؟ ر ا سيكون بإمكاننا الإجابة عن هذا السؤال مراحل لاحقة.

إن الشيء الذي جعل بداية ا قبة الفلسفية ا عاصرة و مراحل تطورها تبدو صورة تأسيس أصلي als Urstiftung هو بالضبط مثال دد لفلسفة كلية و نهج ينتمي إليها، إلا أن هذا ا ثال عوض أن يتحقق الواقع عرف ا لالا أو تفككا داخليا innere Auflösung ، الأمر الذي أوقع كل العلوم ا عاصرة أزمة ذات طبيعة خاصة eigenartige و ملغزة أكثر فأكثر فيما يتعلق عناها، باعتبارها علوما تأسست أصلا كفروع للفلسفة، و هو ا ع الذي بقيت مله بعد ذلك ذا ا باستمرار. إن ما حدث الواقع هو أن هذه العلوم صارت فروعا لفلسفة كلية و ية لا حقيقية، الأمر الذي ولّد لديها أزمة حادة انعكست من جديد على مع الفلسفة حد ذاته. و على الرغم من أن هذه الأزمة لا س ما هو علمي با ع ا تخصص أو ما هو علمي متخصص هذه العلوم و انتصارا ا Erfolge النظرية و العملية، إلا أ ا ز من الأساس ا ع العام قيقتها ، ذلك أن الأمر لا يتعلق هنا نافع معينة قّقها لنا صورة ثقافية خاصة، "علما" كانت أو "فلسفة"، مندرجة ضمن صور أخرى لدى الإنسانية الأوروبية. إن التأسيس الأصلي للفلسفة ا ديدة هو طبقا ا سبق عرضه التأسيس الأصلي للإنسانية الأوروبية ا عاصرة، و هذا بالضبط باعتبارها إنسانية تريد أن دد نفسها بطريقة راديكالية من خلال فلسفتها ا ديدة و من خلا ا فقط، و هذا عزم قوي على اوز الإنسانية التقليدية: الوسيطية و القد ة على حد سواء.

هكذا نرى أن أزمة الفلسفة هي أزمة كل العلوم ا عاصرة باعتبارها أعضاء تابعة لكلية الفلسفة، و هي أيضا أزمة الإنسانية الأوروبية ال تريد إعطاء مع شامل يا ا الثقافية و موع وجودها. من هنا يتضح لنا الترابط العضوي ب ثلاثة مفاهيم أساسية كتابات هسرل و هي: العلم، الفلسفة و ا ياة أو بصورة أدق عا ا ياة، و هو ا فهوم الذي سيعود إليه هسرل من جديد و بشكل مركز و وري كتابه الأخ ***الأزمة***.

لا شك أن ذا التأكيد و التركيز على **عا ا ياة،** خاصة ا رحلة ا تقدمة من حياة هذا الفيلسوف و فلسفته دلالات عميقة.

ا قيقة إن الشك إمكانية وجود ميتافيزيقا، و كذا ا يار الإ ان بفلسفة كلية من شأ ا أن تقود الإنسانية ا ديدة، يع بالضبط ا يار الإ ان "بالعقل" أي با عرفة العقلية مقابل ا عرفة

اليومية*، ذلك أن ا عرفة العقلية هي ال ينبغي أن تعطي اية الأمر مع لكل موجود مزعوم، لكل الأشياء ، لكل القيم و الأهداف، أي، بعبارة أخرى، هي ال ب أن نحها ارتباطها ا عياري ا تعنيه كلمة حقيقة، أي ـ حقيقة ذا ا ـ أو كلمة موجود، و هذا منذ البدايات الأو للفلسفة.

هذا، و من شأن زوال الإ ان بالعقل أن يؤدي أيضا إ زوال الإ ان بعقل مطلق يستمد منه العالم معناه، و كذا إ زوال الإ ان ع التاريخ، ع الإنسانية، و ريتها باعتبار هذه الأخ ة تتمثّل قدرة الإنسان على أن يؤسس **مع عقليا لوجوده** الفردي و العام.

لنتأمل عبارات هسرل نفسها هذا ا ع :

و إذا فقد الإنسان هذا الإ ان، فهذا لا يع شيئا آخر سوى أنه يفقد الإ ان "بذاته نفسها"، بوجوده ا قيقي ا اص الذي لا لكه على و دائم و لا حـ مع بداهة الأنا، و إ ا لكه و يستطيع أن لكه فقط صورة كفاح من أجل حقيقته، من أجل أن عل نفسه ذا ا حقيقية[1]

In Form des Ringens um seine Wahrheit darum, sich selbst wahr zu machen,

هذا ما يؤكده فعلا **تاريخ الفلسفة** نفسه الذي لا يزال يتخذ دائما أكثر فأكثر صورة **كفاح من أجل الوجود،** الوقت الذي يصر العقل و الوجود معا على الاحتفاظ بلغزيتهما، كأ ا يفعلان ذلك عمدا من أجل تأبيد هذا الصراع العنيف ب الفلسفة و هدفها! و ر ا أيضا حـ يبقى الوجود ا قيقي هدفا مثاليا كل مكان و زمان، و واجبا بالنسبة إ العقل (ا عرفة) مقابل الوجود ا زعوم البسيط ذي البداهة النسبية، ا عرفة الظنية Doxa.

هذا، و سيظل الارتباط ا اهوي العميق ب العقل و الوجود عموما من أك ألغاز الفلسفة و ا وضوع ا قيقي ا دون أد شك.

إن هسرل يقصر اهتمامه على ا قبة الفلسفية ا عاصرة باعتبارها تأسيسا جديدا للفلسفة و همتها الكلية ا ديدة و نفس الوقت ع ضة تتناول الفلسفة القد ة باعتبارها هي نفسها مراجعة و تغي ا كليا للمع . هذا الإطار يكون هذا العصر نفسه مدعوا لأن يبتدئ مرحلة جديدة و هو متيقن كل اليق من فكرته و منهجه ا قيقي، و متيقن أيضا بأنه قد اوز من خلال راديكاليته ا تعلقة بالبدء ا ديد، كل السذاجات التقليدية و بالتا كل مذهب شكي.

* ينبغي الإشارة هنا إلى أن هسرل سيعيد الاعتبار إلى الدوكسا و هذا بالضبط من خلال تأكيده على ضرورة جعل عالم الحياة يحتل مركز الصدارة في الأبحاث الفينومينولوجية، و هذا لأن العلم الموضوعي نفسه يتأسس عليه. أنظر تأملات في عالم الحياة، الفصل الثالث من القسم الرابع، ص. 204

[1] E. Husserl, Krisis., p. 11. (l. 14,15,16).

لا شك أن ا طر الكب الذي يتهدد الإنسانية و بوجه خاص إنسان هذا العصر هو فقدان حقيقته ا اصة ت وطأة التفس ات الوضعية العلمية ا شيئة، لذا يرى هسرل، كما سبق أن قلنا، أن تاريخ الفلسفة ا عاصرة ليس إلا كفاحا من أجل مع الإنسان، هذا ا ع الذي من دونه لن يكون بوسع الإنسان أن يتجاوز مآسيه و قلقه لينعم بالراحة و الطمأنينة. لنوضح الأمر أكثر:
إذا تأملنا تأث التطور الفلسفي للأفكار على الإنسانية برمتها، فإنه ب علينا أن نقول إن الفهم الباط ركة الفلسفة ا عاصرة وحد ا رغم كل التعارضات ال تتضمنها بدءا من ديكارت إ يومنا هذا من شأنه وحده، حسب هسرل، أن كّننا من فهم ا اضر. كما أن الصراعات ا قيقية ا همة دون سواها bedeutungsvoll زمننا هذا هي الصراعات القائمة ب إنسانية قد ا ارت و انتهى أمرها schon zusammengebrochen و إنسانية قائمة ثبات و لكنها تناضل مع ذلك من أجل ا فاظ على وجودها القائم هذا، أو من أجل العثور على وجود آخر جديد.
إن الصراعات الروحية ا قيقية للإنسانية الأوروبية هي ا قيقة صراعات ب فلسفات، و بالتحديد ب الفلسفات الشكية skeptischen Philosophien أو اللافلسفات ال احتفظت بالإسم فقط لا بالوظيفة Aufgabe وب الفلسفات ا قيقية ال لا تزال حية، غ أن حياتيتها Lebendigkeit تتمثل بالضبط كو ا تكافح من أجل معناها الأصلي و الصحيح، و نفس الوقت من أجل مع إنسانية حقيقية um den Sinn eines echten Menschentums ، ذلك أن مع الإنسانية جزء لا يتجزأ من مع العقل الذي سده الفيلسوف و يدافع عنه، و ذلك ح يبحث عن معناه و عن علاقته بالوجود و عن حقيقة هذه العلاقة.
إن دفع العقل الكامن إ فهم إمكانياته الذاتية، و بالتا جعل إمكانية ا يتافيزيقا باعتبارها إمكانية حقيقية أمرا بديهيا، هو ثابة الطريق الوحيد الذي يؤدي إ نقل ا يتافيزيقا أو الفلسفة الكلية إ ال التحقق الفعلي. ذه الطريقة فقط يتب ما إذا كان التيلوس Telos الذي ولد لدى الإنسانية الأوروبية مع ميلاد الفلسفة الإغريقية و ا تمثل الرغبة تأسيس و قيق إنسانية نابعة من العقل الفلسفي و استحالة سوى ذلك، هو رد جنون و هذيان أم أنه حقيقة!
على أية حال، إذا كان الإنسان كائنا عاقلا فإنه لا يكون كذلك إلا بقدر ما تكون إنسانيته كلها إنسانية عقلانية، سواء أكانت موجهة و العقل بطريقة خفية أو موجهة علانية و كما ا الأول الذي حقّق ذاته و صار جليا لذاته ا جعله قادرا من الآن فصاعدا على توجيه الص ورة

البشرية das menschliche Werden بشكل واع و بضرورة جوهرية. ذه الكيفية يصبح كل من العلم و الفلسفة ثابة ا ركة التار ية لتجلي العقل الكلي الذي يعتـ فطريا الإنسانية.

و إذا صار واضحا كل الوضوح أن عقلانية القرن الثامن عشر و كذا طريقتها السعي إ كسب الأصالة ال تاج إليها الإنسانية الأوروبية كانت رد سذاجة فإن هذا لا يع ، نظر هسرل، أنه ب علينا أن نتخلى بسبب هذه العقلانية الساذجة و حـ اللامعقولة عن ا ع ا قيقي للعقلانية.[1]

[1] Ibid. P. 9- 14.

الفصل الرابع
العلاقة القصدية بين التجربة الطبيعية و عالم الحياة و دورها في عقلنة التجربة

لا كننا أن نفهم هسرل أو فينومينولوجيا "الأزمة" قبل و من دون أن نستعرض التاريخ الذا ذه الرحلة الفكرية ال أبت إلا أن ط رحا ا على أرض من حديد. فإذا كان الفعل الأخلاقي عند كانط هو الواجب فإن الإ ان بإمكانية الفلسفة، أي بإمكانية معرفة كلية هو الواجب عند هسرل، ذلك أن التفلسف الإنسا و نتائجه لا يتخذان على الإطلاق، حسب هسرل دائما، ضمن موع الوجود الإنسا الدلالة البسيطة دف ثقا خاص أو دود بطريقة أو بأخرى. إننا نظر هسرل، خدمة الإنسانية تفلسفنا[1] wir sind also... in unserem Philosophieren Funktionäre der Menschheit

من هنا ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن مسؤوليتنا اه حقيقة وجودنا ا اص كفلاسفة مل ذا ا ا سؤولية اه الوجود ا قيقي للإنسانية، هذا الوجود الذي يس و التيلوس Telos، الذي لا كننا التوصل إ قيقه إلا بواسطة الفلسفة، أي بواسطتنا بشرط أن نكون فلاسفة د. يقول هسرل:

"سأحاول أن أبين السبل ال اتبعتها أنا بنفسي، فقد اتضح خلال عشرات السن أنه كننا بالفعل السـ هذه السبل و أن أرضيتها صلبة. سننطلق إذن معا مسلح بوضع ذه شكي للغاية، غ سلـ ...و سنتوصل دون شك النهاية إ تغير جوهري للمعـ العام للفلسفة الذي ا ذته ع التاريخ كما لو كان بديهيا، ذه الكيفية ستتبين مع هذا الواجب ا ديد و أرضيته الكلية القطعية، الإمكانية العملية لفلسفة جديدة، فلسفة تتحقق من خلال الفعل. Die praktische Möglichkeit einer neuen Philosophie: durch die Tat إلا أنه سيتبـ أيضا أن فلسفة ا اضي كلها كانت موجهة ضمنيا و على غ وعي منها و هذا ا ع ا ديد للفلسفة".[2]

كن اعتبار سنة1911 ثابة التاريخ الذي صاغ فيه هسرل بكل وضوح هدفه الأساسي من وراء تأسيس الفينومينولوجيا، ألا و هو جعل **الفلسفة علما صارما**، و هذا واضح من عنوان ا قال

---

[1] Ibid., p. 15.
[2] Ibid., p. 15,16,17.

الذي نشره هسرل هذه السنة " الفلسفة كعلم صارم". الواقع لقد كانت هذه الفكرة قبل كل شيء ردا على الزعم الذي انتشر آنذاك صوص اعتبار الفلسفة رد رؤية تأملية للعا ، أو وجهة نظر صوص العا Weltanschauung و أنه لا كنها الارتقاء إ مستوى العلمية الدقيقة الصارمة ال دها العلوم الطبيعية و الرياضيات، سواء بسبب الطابع ا يتافيزيقي وضوعا ا أو بسبب غياب منهج صارم يقود خطوا ا. كما كانت _ أي فكرة جعل الفلسفة علما صارما _ أيضا ردا على ا ذهب التار ي الذي كان يزعم أن واجب الفلسفة يقتصر فقط على رد كتابة تار ها ا اص. لا شك أن كلا التصورين يقلّص من قيمة الفلسفة، على الرغم من أ ا الأصل، و كما سبق أن أكد ذلك ديكارت، أهم من العلم بالنسبة إ الوجود الإنسا ، و بشكل خاص الوجود الأورو ، حيث يرى هسرل أن أوروبا لن تصبح أوروبا إلا من خلال الفلسفة، ع أ ا لن تتحرر من أزما ا و من النمط التقليدي و القد لوجودها إلا بواسطة الفلسفة.

الفلسفة، كما يقول هسرل، هي ال رر الإنسان من كل الأحكام ا سبقة و من التقاليد و ا رافات و الأوهام، و هي ال عله يعي مع وجوده و مع تار ه بالعقل، و بالعقل وحده. نتيجة لذلك فمن البديهي أن هسرل يكن يع بعبارته " الفلسفة باعتبارها علما صارما" رد رد الفلسفة إ نظرية معرفية Wissenschaftstheorie كما قد يتوهم البعض ، كما يكن يع أيضا تكييفا ماAnpassung للفلسفة مع مناهج علم الطبيعة ا عاصر. إن برنامج هسرل كان بعيدا كل البعد عن البحث عن مثل أعلى جديد للفلسفة من شأن الفيزياء الرياضية أو غ ها أن تقدمه، كما فعل قبل ذلك ديكارت. إن هدف هسرل هو أن عل الفلسفة معرفة متحررة جذريا من يع الأحكام ا سبقة eine radikal vorurteilsfreie Erkenntnis و هذا هو السبيل الوحيد نظره لتمييزها عن الظن ا رد[1].

إلا أن هذا ا شروع لا كن أن يتحقق إلا بواسطة شرط أساسي ا:

أولا: إ اد أساس مطلق ينب عليه العلم الكلي

ثانيا : تأسيس منهج صارم صا لتأسيس هذا العلم الكلي ا قيقي (و هو الفلسفة)

من ا عروف أن هسرل قد وجد هذا الأساس ا طلق لفلسفته الكوجيتو، و هو مفهوم استعاره من ديكارت، كما يعترف هو نفسه بذلك كتابه: ***تأملات ديكارتية*** Cartesianische

[1] Edmund Husserl, Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte (1). Mit einer Einführung , herausgegeben von: Klaus Held. P 13.

Meditationen. غ أننا نواجه هنا سؤال مهم ا: اذا البحث عن أساس مطلق أي عن حقيقة أو يقينية لا يتطرق إليها الشك؟ و كيف برهن هسرل على كون الأنا أفكر هو ا قيقة اليقينية الأو على الإطلاق؟

من الواضح، فيما يتعلّق بالسؤال الأول، أن بناء علم مطلق تاج كأي بناء معنوي أو مادي إ قاعدة مطلقة، هذه القاعدة وجدها هسرل الذات ا فكرة ال أطلق عليها فيما بعد إسم الذات الترنسندنتالية معت ا إياها **مصدرا للوجود و للمع** معا، و هي اللحظة ال افترق فيها هسرل عن ديكارت كما هو معلوم.* أما صوص السؤال الثا ا تعلّق بـ هنة هسرل على يقينية الأنا أفكّر، فيمكن القول إن الأنا أفكر يتمتع ق ذه الصفة، لأنه من جهة ا بدأ الذي ترجع إليه كل ربة و الذي يؤسس كل ربة، و لأنه من جهة ثانية هو نفسه غ مؤسس على أي مبدأ آخر، نظرا إ كونه مبدأ كليا يتقا ه يع الناس كل زمان. و لو قلنا غ هذا لوقعنا ارتداد لا ائي من مبدأ إ آخر.

بعد أن استخلص هسرل هذا ا بدأ وجد أنه من الضروري أن يبحث عن منهج ث صا لتأسيس علم صارم حقيقي.

لكن قبل أن نتحدث عن هذا ا نهج، علينا أن نبين أن من نتائج خلوص هسرل إ اعتبار الكوجيتو مبدأ مطلقا جعل دراسة الشعور ضمن الانشغالات ا ورية للفينومينولوجيا، يث كن اعتبار الفينومينولوجيا ق **علما للشعور**. و إذا دثنا عن الشعور فهذا يلنا إ ا ديث عن الظواهر باعتبارها **ما يظهر للشعور**، و من هنا بالضبط جاء مصطلح الفينومينولوجيا الذي يع علم الظواهر. من ا تمل جدا أن يكون هدف هسرل من وضع هذا ا صطلح هو أن يبقى هذا العلم مرتبطا بالظواهر تفاديا لكل سوء فهم من شأنه إ اق الفينومينولوجيا با ذهب السيكولوجي باعتبار أ ا تدرس الشعور.

صحيح أنّ الشعور يبقى حاضرا كل الأحوال الأ اث الفينومينولوجية، لكن عناه و بطبيعته القصدية ال عله دائما شعورا بشيء، أو وضوعات، ذا يردد هسرل بعض ما كتب عبارة " ب الرجوع إ الأشياء ذا ا" ع ب أن نصفها مثلما تظهر للشعور. ذلك أن هسرل يعتقد أنه لا مع ا خارج هذه العلاقة القصدية، كما أن الشعور بدوره لا مع له عزل عن الظواهر

---

* ذلك أن ديكارت قد تراجع وقال أن الذات تستمد وجودها و معناها من ا و من هنا ا م بالوقوع الدور.

ال تظهر له. و هذا الصدد يقول هسرل: "إن الشعور يتأسس الوقت الذي يؤسس فيه العا ". و إذا كانت ا عرفة ا قيقية هي معرفة ا اهيات، أي معرفة ما يبقى ثابتا ولات الآفاق ال يكو ا العقل عن الأشياء، فإن الفينومينولوجيا هي أيضا، و على وجه التحديد علم للماهيات.

ا قيقة إن ا وضوع لك ديداته حسب ا نظور الشعوري _ أو حسب وجهة نظر الشعور_، و تبعا ذا فإن ا وضوع ا عيش لا يعطى بشكل كلي إلا بواسطة التركيب الكلي لوجهات النظر هذه.

و ح يتسى لنا وصف بنية الظواهر فإنه ب على الشعور أن يدرك هذه ا اهيات بواسطة ا دس. إذا كان هسرل يسمي هذه البنيات الكلية ال تستخلصها الفينومينولوجيا و تؤسسها على الكوجيتو با اهيات، فذلك من أجل الإحالة إ أفلاطون؛ و إذا كان يتعمد تكرار هذا ا صطلح الذي يعد أحد أقدم ا صطلحات الفلسفية، فلأنه يريد أن يتخذ لنفسه مكانا ضمن تقليد فلسفي يعتقد أنه يعمل على قيقه، يث إذا كانت الفلسفة مشروعا يسعى إ استخلاص **البنية العقلية للعا** ، فإن الفينومينولوجيا هي ال لك ، حسب هسرل، الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا ا شروع.

1 ـ التعليق:

إن القول إنه يتع على الشعور أن يدرك ا اهيات بواسطة ا دس يدفعنا إ التساؤل عن كيفية استخلاص هذه ا اهيات انطلاقا من التجربة ا شتركة (الساذجة نظر هسرل) للشعور. لكن، إذا علمنا أن هذه التجربة هي بطبيعتها فردية، فكيف كننا أن نزعم أنه بوسعنا أن نستخرج الكلي من الفردي دون أن نسقط الاعتباط؟

لكي ينجو هسرل من هذه ا فارقة paradoxe ، يقدم لنا مفهوما جديدا و أساسيا فلسفته و هو التعليق époché الذي يستع ه هو الآخر من التقليد الفلسفي (يث أن هذا ا صطلح اليونا استعمله الرواقيون ع تعليق ا كم). فماذا يقصد به هسرل؟

يتمثل التعليق باختصار أن نضع ب قوس ما هو فردي كل معيش شعوري، أي أن نعلّق الصفات الفردية كل معيش شعوري، ح يتسى لنا الكشف عن بنيته الكلية وحدها، فمثلا عندما أدرك زهرة أدرك بيتا فإن إذا ردت كل مرة من مضمون هذين التمثل ، فإنه لا يبقى لدي سوى بنيت كليت ا: إدراك زهرة و إدراك بيت.

2 ـ القصدية

إن ا ديث عن التعليق رنا بالضرورة إ ا ديث عن القصدية، ذلك أنه -أي التعليق- لا نّنا فقط من بلوغ **البنية الكلية للمعيش**، بل إنه يكشف لنا من وجهة نظر منهجية عن إحدى البنيات أو الصيغ الأساسية structures للفينومينولوجيا، ال لا تقل أ ية عن الكوجيتو نفسه، وهي **القصدية** . لقد أخذ هسرل هذا ا فهوم عن أستاذه فرانتز برنتانو، و يع به ذلك الطابع ا وجه بشكل أساسي للشعور. فإذا كان ط وجود الشعور تلف عن ط وجود ا وضوعات الفيزيائية، فإن القصدية هي الصيغة الأساسية ال يز النفسي عن الفيزيائي. كيف ذلك؟

إن الشعور بالنسبة إ هسرل ليس علبة شوة بالصور و الإدراكات و ما إ ذلك، بل إنه هو الذي يعطي للموضوعات ال يدركها ا ع الوحيد الذي لكه. إن إدراك تفاحة على سبيل ا ثال تلف عن يل تفاحة على الرغم من أن ا وضوع ا قصود l'objet vis أو **النوام** هو نفسه. إن الشيء الذي تلف هو طبيعة الفعل ا تعلق با وضوع ا قصود la nature de l'acte de visée أو **النواز**[1]

3- عقلنة التجربة (بين كانط و ديكارت و هسرل):

قبل كل شيء ب الإشارة إ أن البعض يعتقد أن إطلاق لفظ الفينومينولوجيا على فلسفة هسرل يكن اختيارا موفقا، لأنه عبارة عن تطبيق إسم قد على مفهوم جديد. ففي إطار التقليد الكانطي للقرن التاسع عشر الذي نسي ببساطة أن كانط كان ميتافيزيقيا، ا ذ مفهوم الفينومينولوجيا تأويلا ذا طابع واحد: فالظاهرة اعتـ ت هنا شيئا معارضا للوجود أو للكينونة l'etre ، كما اعتـ ت الفينومينولوجيا كعلم رفضا لكل ميتافيزيقا أكثر منها إعدادا يتافيزيقا العقل. إن "ظاهرة" كانط (و من هنا فينومينولوجيته)، و حـ فينومينولوجيا هيجل تفترضان، حسب هسرل، ثنائية الوجود و الظهور l'etre et l'apparence، بينما د الفينومينولوجيا، نظرية هسرل، نقطة انطلاقها بالضبط وحد ما[2].

إن الفرق الأساسي بـ كانط و هسرل هو أن عقلنة الوجود تتطلب بالنسبة إ الأول تركيبا للعقل و التجربة، أما ا نظور ا وسر فإن ا طلوب هو **عقلنة التجربة نفسها**، و من هذا

---

[1] File : // E: / Edmund % 20 Husserl % 20 _ % 20 Wikipedia htm.
[2] J.P. Sartre, l'etre et le neant, p 291. Cite par Quentin Lauer in Phenomenologie de Husserl : Essai sur la genese de l intentionnalité (Paris PUF : 1955, P.1).

ا نظور فإن إسم الفينومينولوجيا يتميز بكونه يع بشكل وذجي عن مفهوم فلسفة د لوجوس logos الوجود لوجوس الظاهرة ال يظهر فيها ا وجود l'etre ، إلا أن هذا مؤسس بطبيعة ا ال على مفهوم للظاهرة يكون فيه للتجلي أو للظهور دلالة موضوعية . لو تأملنا الظاهرة لدى كانط و ألغينا فيها مباشرة الثنائية ب ما هو كائن و ما يظهر، علما أن الظهور ط من الوجود، فإننا سنحصل على الظاهرة ال تأسست عليها الفينومينولوجيا الترنسندنتالية سرل و ال يكون فيها ا دس الترنسندنتا اهية الظاهرة آن واحد اختراقا penetration اهية ما هو موجود. هذا ا دس يتحقق بفضل **قبلي** un **a priori** **صوري و مادي معا**، و هو ما يسمى ا قيقة "**بالقصدية**" ال تعرف بأ ا صفة جوهرية للشعور، بفضلها **يتأسس مع ما هو موجود تلقائية الشعور نفسه.** هكذا لا يوجد أي فرق جوهري ب العا الذي يظهر للشعور و الظهور ا وضوعي للعا .

إلا أن فلسفة ظاهرية مثل هذه من شأ ا أن ر معها أخطارا ش ، فهي توشك أولا ألا تكون أكثر من **مذهب ظاهري ض** phénomenisme ، لا كن عده فلسفة طا ا أنه يقف عند حد وصف الظواهر باعتبارها ظواهر (لا باعتبارها الأ اط ال يعطى ا وجود طبقا ا) دون أن يواجه ا وجود أبدا.

بالإضافة إ هذا فإن هذه الفلسفة معرضة طر التحول إ **مذهب نفسا** خالص ما دامت تقتصر إراديا على ا عطيات ا وجودة الذاتية، و ذا فمن ا مكن أن تتيه إذا أدركت هذه ا عطيات باعتبارها صادرة عن الذاتية.

و أخ ا تكاد هذه الفلسفة أن تتحول إ نزعة **منطقانية** logicisme لأ ا لا تقوم بتحليلا ا للموجود إلا حالة كونه موضوعا للشعور دون رجوع إ الواقع ا فارق la realite transcendante .

لا شك أنه من غ ا عقول القول إن هسرل كان غ واع ذه ا خاطر و ا آخذ، إلا أنه كان مقتنعا من جهة، بأن غاية ذا ا جم و هي قيق **معرفة "مطلقة" بالعا ا وضوعي** de l' objectivité من شأ ا أن ت ر مثل هذه ا خاطر، و بأنه من ا مكن من جهة أخرى تفادي هذه ا خاطر بالتمسك بشكل صارم بتصور **واحدي** للموجود une conception moniste de

l'etre، أي بتصور د **الكينونة ا قيقية للواقع** بصورة ائية **معناه الذي يكون الشعور،** دون أن لط مع ذلك ب "واقع" و "شعور" .

إن ا بدأ الأو لفلسفة هسرل ا فترض بشكل ضم يتمثّل أن **الوجود هو اكتساب مع** etre c' est avoir un sens ، أي أن الوجود ا قيقي هو الوجود " بالنسبة إ " ذات . هذا لا يع أن الوجود ذاته للواقع هو ا نفي بل **أ يته** بالنسبة إ الفيلسوف. لا شك أن مثل هذا التصور للوجود ليس بالضرورة تصورا للوجود حد ذاته بل إنه قبل كل شيء، تصور للشعور الذي يتجلى الكوجيتو الديكار . لقد توصل ديكارت إ الكوجيتو، كما هو معلوم، انطلاقا من الرغبة إ اد مبدأ واحد تتأسس عليه كل معرفة خاصة بالوجود، و لقد وجد ديكارت هذا ا بدأ الكوجيتو الذي يعد أول يق مطلق تشتق منه الأنواع الأخرى من اليق ال تؤسس فلسفته. هذه الرغبة اليق هي نفسها ال حركت هسرل الذي وجد بدوره هذا اليق الكوجيتو. مع هذا فإن اليقينيات les certitudes ال وجدها الفيلسوفان الكوجيتو تلفة اما عن بعضها البعض. و النتيجة كانت بطبيعة ا ال فلسفت متباينت كل التباين، حيث واصل ديكارت اكتشافاته ا اه ثنائية سببية أما هسرل فقد شق لنفسه طريق واحدية قصدية. monisme intentionnel .

دعنا نقف قليلا عند الانشغالات الفكرية سرل ح نفهم جيدا أسباب ا راف خط فلسفته عن ا سار الديكار بالذات. قبل كل شيء ب أن نستحضر أذهاننا أن هسرل بدأ بدراسة العلوم الطبيعية و الرياضيات و أ ّهما معا قبل أن يتفرغ للفلسفة، غ أنه ح ا ه إ الفلسفة ت تأث برنتانو استرعى انتباهه ملاحظتان:

أ ـ الأو هي الفرق العجيب ب ا هود ا بذولة منذ عصر جاليلي ـ من وجهة نظر علمية بالتحديد ـ العلوم الطبيعية من جهة و تلك ا بذولة الفلسفة من جهة أخرى.

ب ـ الغياب ا ستمر لنظرية للعلم من شأ ا أن عل الفلسفة علمية، و هذا على الرغم من أن أفلاطون الذي يعده هسرل أبا للفلسفة الغربية، قد سبق وأن قدم للبشرية مثال فلسفة علمية.

و لو أن هسرل قد ث تاريخ الفكر عن تفس و لو جزئي ذه الثغرات البادية التقليد الفلسفي لكان من ا مكن أن تتخذ فلسفته منحى آخر، إلا أن هسرل يكن يل إ هذا النوع من الأ اث، و هذا ليس راجعا فقط إ أن معرفته التار ية تكن كافية، بل لأنه يكن أصلا

يع ها أي اهتمام يذكر. لقد كان و ظل موقفه الذه هو موقف الرياضي الذي لا يهمه سوى ماهية ا قائق دون البحث عن **ققا ا** الفعلية، كما طر بباله على الإطلاق أن هذه التحققات الفعلية نفسها كن أن تنتمي إ هذه ا اهية، و بأن ماهية كل من الفكر و الوجود كن أن تتطلب **تار ا** يسمح لنا باكتشافهما.

إن ما فعله هسرل هو أنه صنع مثلا أعلى لنفسه ideal حكم من خلاله على التاريخ برمته، و ذلك من حيث قدرته أو عدم قدرته على بلوغ هذا ا ثل. إلا أن هذا لا يع أن هسرل اعت ، على غرار ديكارت، الرياضيات مثلا أعلى عكف بعد ذلك على بناء فلسفة مطابقة ذا ا ثل، إن ذلك طر حـ على باله، على الرغم من إعجابه الشديد بالرياضيات، و الدليل على ذلك أنه عاتب كلا من جاليلي و ديكارت على هذا ا وقف. الواقع، لقد وجد هسرل بالفعل وذج العلم أو العلمية الصارمة الرياضيات، لأن الصورة و ا ادة تكونان معا التركيب الرياضي نا عقلي ، الأمر الذي نح الرياضيات على مستواها ا اص يقينا مطلقا indubitabilite ، أما الشك فلا يتأتى إلا من الغموض ا تصل ا هو خارج عن العقل l'extramental ، إلا أن هذا يكن ليدفع مفكرا مثل هسرل ليختار علما من العلوم ا عطاة، مهما بلغت دقّته، وذجا شروع يفوق كل تصورات العلماء، ذا فليس من باب ا بالغة القول إن مثال هسرل ا تمثل " **ا سؤولية الفلسفية الذاتية الراديكالية**" نابع من طبعه لا من دراساته، حـ و إن كانت هذه الدراسات هي ا رك الأول و الأساسي ذا ا شروع و بدئه.[1]

لقد كانت حياة هسرل حياة تقشف صارم، حياة مكرسة ثال فكري كان عليه أن ققه بواسطة تأملاته ا اصة و ليس بواسطة حوار مع فلاسفة آخرين، ذا فإن كل النجاح الذي حققه يكن سوى سيدا ذه ا سؤولية. لقد كان يرغب فعلا أن يكون فيلسوفا مستقلا ، و ذا الصدد كتب رسالة إ مارفن فاربر: " إن التأث ات ا ارجية ليس لديها أية أ ية" .

لا عجب أن تكون هذه الإرادة الفولاذية هي ال ولّدت الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ثو ا الفريد.

---

[1] KIII 19, p.13 (Manuskript)

هذا، و در الإشارة إ أن البحث عن **معرفة مطلقة** أو علم مطلق هو الذي منح الأعمال الكاملة سرل وحد ا الِفتة للانتباه، و هذا على الرغم من أن هذا البحث لا لو من اطرة. كيف ذلك؟

الواقع، إن هسرل عندما انطلق من مثال معرفة مطلقة با وضوعية objectivite أو بالعا ا وضوعي (أي معرفة تكون صادقة بشكل موضوعي) سرعان ما وجد نفسه أمام مفارقة paradoxe : فمن جهة، لكي تكون هذه ا عرفة مطلقة ب ألا تتضمن أي عنصر ليس بوسع الذات أن تراقبه أو تتحكم فيه، أي ب أن تكون **متضمنة الذات** اما. و من جهة ثانية، لكي تكون موضوعية ب أن تكون مفارقة للذات بشكل من الأشكال، أي مقابلة ا و أن تتجاوز آن واحد ما هو ذا خالص. و ا أن هسرل قرر ألا لّ ا فارقة إلا بواسطة معطيات الشعور نفسه، فقد وجد نفسه ا على العودة إ الكوجيتو باعتباره أول معطى مطلق كن البحث فيه عن مفارقة تكون معطاة بشكل مطلق اما مثل الكوجيتو نفسه. و بالفعل، لقد وجد هذه ا فارقة (أو ا وضوعية) **الكوجيتاتوم** الذي هو آن واحد موضوع غ منفصل عن تصور الشعور نفسه، و موضوع يتجاوز فعل الشعور نظرا إ كونه **وحدة مثالية** مقابلة للتعددية الذاتية (أو لتعدد الذوات) ال ولدت ضمنها.

هكذا أسس هسرل مفهوما جديدا كل ا دة للموضوعية انتهى به الأخ إ تصور جديد اما للوجود. من هنا كن القول إن فينومينولوجيا هسرل راديكالية أكثر من غ ها لأن الشعور(Bewusst_sein) الذي يتحدث عنه يعد ذلك الشيء الذي يعرف فيه ا وجود بل صار الشيء الذي بواسطته يكون ا وجود موجودا با قيقة ce par quoi l´être est veritablement être . لقد أعطى هسرل كلمة "موجود" être مع جديدا، يث أن ا وجود الشعور لا يتطابق مع ا وجود الواقع Dasein و ليس هو بالضبط هذا ا وجود الواقعي. إن **الوجود الشعور هو نوع من أنواع الوجود و لكنه النوع ا طلق الذي يكون فيه ا وجود موجودا حقا** wirklich . إن هسرل يوحد مثل كانط اما ب الوجود و الوجود ا عطى، إلا أن هذا التوحيد له دلالة تلفة عنها لدى كانط، و أساس هذا الاختلاف هو قصدية الشعور كما يعرفها هسرل.

تبعا ذا، إذا كانت كل فلسفة معرفة دسها للوجود فإن الفينومينولوجيا معرفة **دسها لأولية الشعور** Bewusst_sein ، إلا أن الأمر لا يتعلق مع هسرل، كما هو ا ال مع فخته على

سبيل ا ثال، دس يظهر بداية فلسفته و منه يشتق موع هذه الفلسفة، بل إنه حدس يظهر اية **صد ورة** موجهة بواسطة فكرت :

الأو : فكرة ا دف، أي هدف فلسفة باعتبارها علما دقيقا.

الثانية: فكرة الذات الوحيدة ال يكون هدف مثل هذا كن التحقيق بالنسبة إليها، أي فكرة شعور تكمن ماهيته كونه قصديا، ذا فإن دراسة **تتناول ا راحل التدر ية لتطور مفهوم القصدية تعد دراسة للفلسفة الفينومينولوجية حد ذا ا.**

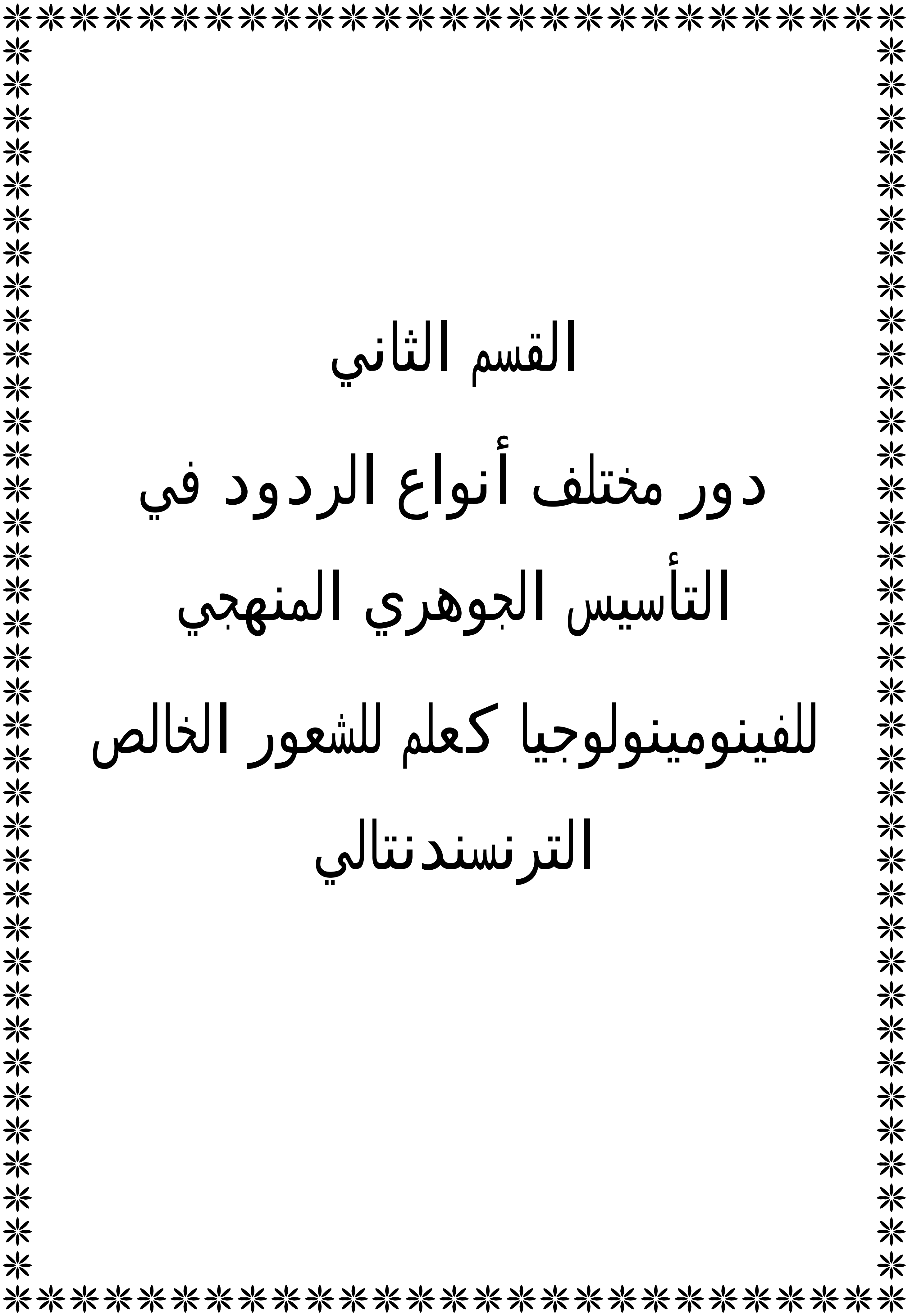
إن كل جهود و أعمال هسرل كانت ثا عن اليق ، ذا كن ق اعتبار فلسفته ميتافيزيقا أو فلسفة للوجود الذي يكمن معناه الظاهرة[1].

و إذا كان اعتبار الفينومينولوجيا (أو موع الفينومينولوجيا) نظرية للمعرفة أمرا أكيدا، فإن **نظرية للمعرفة مؤسسة على القصدية الترنسندنتالية هي كذلك بكل تأكيد نظرية للوجود.**[2]

---

[1] Levinas. En découvrant l´ existence avec Husserl et Heidegger. P. 9

[2] Quentin Lauer, Phénoménologie de Husserl : Essai sur la genèse de l´intentionnalité, PP. 1-11.



القسم الثاني

دور مختلف أنواع الردود في التأسيس الجوهري المنهجي للفينومينولوجيا كعلم للشعور الخالص الترنسندنتالي

الفصل الأول

من علم النفس الخالص إلى علم الوجود الخالص

1- الفلسفة بين العلمية الصارمة و الميتافيزيقا

إن مثال فلسفة علمية بشكل صارم يكن أمرا جديدا الفترة ال بدأ فيها هسرل أ اثه حيث رفض، كما هو معلوم، كل تصور مسبق للعلم كن أن يتخذ معيارا للفلسفة، و هذا د ذاته يعتـ ثورة، ذلك أن هسرل حاول أن يخضع العلوم، و بنفس الكيفية، تصور العلم نفسه لتحليل تأملي من شأنه أن يكشف عن فكرة العلم نفسها باعتبارها تلك ال كن أن تتحقق سواء الفلسفة و الرياضيات أو العلوم الطبيعية، ا هم ألا اول قيقها بنفس الطريقة. كيف ذلك؟ لا شك أن ا وجود l´etant هو ا وضوع ا شترك بـ كل العلوم، إلا أن كل علم خاص من هذه العلوم يترك، حـ حدود موضوعه الصوري ا اص، سؤالا دون جواب و هو السؤال ا تعلق اهية ا وجود l´essence de l´etant . هذا السؤال لا يستطيع الإجابة عنه سوى علم واحد ضع له يع العلوم و هو العلم ا تعلّق بالعقلانية أعلى مستويا ا science de la rationalité par excellence، أي الفلسفة ال يكون موضوعها ماهية ا وجود. إن هسرل عندما يطلق إسم الفلسفة فإنه يقصد به **مثال معرفة مطلقة** (و هو ا ثال الذي يكون موجودا ا قيقة كل علم بشكل **ضم** ، و الذي يستخلص من ليل أساسي للعلم باعتباره علما)، إلا أن مثال معرفة مطلقة ليس له أي مع إذا يكن بوسعنا أن نبين كيف و بأية طريقة كن أن يتحقق هذا ا ثل الأعلى.

من السهل أن نقول إن ا قيقة الفلسفية حقيقة مطلقة، أو ينبغي على الأقل أن تكون كذلك، لكن ا هم و الصعب هو أن نبـ أنه كن بلوغها، و هذا هو بالضبط ما شغل بال هسرل طوال حياته.

الواقع، إن بلوغ ا قيقة ا طلقة يتضمن ثورة ا وقف، و ما تتحقق هذه الثورة فلا جدوى من الذهاب بعيدا. لكن ما مع هذا ؟ معناه أن الواجب الأول الذي يفرضه البحث عن ا عرفة ا طلقة على الفيلسوف هو أن يعيد النظر فيما كان يعتـ ه العادة معرفته، لـ ى هل هذه

ا عرفة صحيحة حقا أم لا، ذلك أن كل معرفة ضع ذا النقد لا كن اعتبارها معرفة بل ظنا croyance ، و الظن الذي يعد، كما نعلم، جزءا من التجهيز الكلي للشعور ا قابل للعا ، يتمثل بالتحديد قبول واقع هذا العا كشيء يوجد مقابل الشعور، كما لو كان مستقلا عن الشعور.

لا يع هذا أن هدف الفلسفة سيتمثل، تبعا ذا، هدم الشعور الذي يكون لدينا الأصل و إحلال شعور آخر له، بل يتمثل بالأحرى إصلاح هذا الشعور بكيفية عله شعورا مطلقا. ذه الطريقة سيتسنى للفلسفة الفينومينولوجية أن تؤدي مهمتها الأساسية و ال تتمثل أن تقدم للشعور **عا ا لا كن تصور عدم وجوده.**

لكي نفهم هذا ينبغي أن نش إ أنه بقدر ما يكون موضوع الشعور مفارقا للشعور، أي لك وجودا ذاته ليس معطى بواسطة الشعور، بقدر ما يكون من ا مكن تصور عدم وجوده. و على العكس من هذا، لا كن ال من الأحوال تصور غياب الوجود الذي يكون وضوع ما الشعور، ذلك أن رد اولة تصور غيابه تؤكد و تعزز وجوده الشعور (Bewusst_sein)، و لا شك أن مثل هذا الوجود الذي لا كن تصور لاوجوده هو بالضبط الوجود ا طلق .

إلا أنه ينبغي ألا يتبادر إ أذهاننا أن هذا الوجود ايث immanent للشعور با ع السيكولوجي، أي باعتباره جزءا من النشاط الداخلي للشعور، إن **ا ايثة تتخذ هنا مع مثاليا** جديدا ينسجم مع مفهوم الوجود ا طلق. و على هذا الأساس فإن القول إن ا عرفة ا طلقة هي معرفة ايثة و بأن الوجود ا طلق وجود ايث معناه القول إن **ا عرفة هي معرفة الظاهرة، و بأن الوجود ا طلق وجود ظاهرا** . إن هذا الزعم حد ذاته يعد موقفا ثوريا بصورة كافية بالنسبة إ كل مفهوم تقليدي للشعور الفينومينولوجي، غ أنه ليس مع ذلك سوى ثورة موقف مب على مفهوم ثوري للظاهرة. صحيح أنه بإمكاننا دائما أن نعرف الظاهرة بأ ا "ذلك الذي يظهر أو يتجلى"، إلا أن الدلالة ال يعطيها هسرل ذا التعريف هي ال تفصل فينومينولوجيته عن فينومينولوجيا كانط أو ح هيجل، و بشكل خاص عن كل التصورات الفلسفية ال سادت اية القرن التاسع عشر.

الواقع، إن هسرل يكتف بإعطاء الظاهرة مع جديدا، بل إنه أعطى كذلك لعنصرها ا وضوعي مع جديدا يزه عن مع ظهور ذا بسيط (هيوم)، و نفس الوقت عن رد

علاقة قصدية بسيطة بعيدة عن كل واقع (برنتانو). إن ما يشكل **ا وضوعية هو التطابق الدائم للمع فيما يظهر. Einstimmigkeit**

عندما تكون أ اط الاستهداف viser الآ و ا مكن (من خلال التذكر، الإدراك، التوقع...إ) مرتبطة ببعضها البعض فإن ا وضوع ا ستهدف ce qui est visé يكون حقا موضوعيا. هذا العنصر ا وضوعي يكون ايثا immanent عندما لا يكون مستقلا بشكل مطلق عن الشعور، و يكون مفارقا عندما يكون مستقلا عن كل فعل خاص للشعور الذي يكون مستهدفا فيه. هنا نكون أمام قصدية هي آن واحد مفارقة (ع جديد لكلمة "مفارق") و ايثة (ع جديد لكلمة " ايث")، و هذه القصدية بالضبط هي ال تصلح لأن تكون مفتاحا عرفة موضوعية مطلقة، أي عرفة صحيحة موضوعيا.

إلا أنه لكي يكون موضوع ما مفارقا و ايثا آن واحد، ب أن يكون مثاليا. و ذا كننا تسمية هذا **ا دس** الذي يرتبط لدى هسرل با وضوعية ا ثالية، **موضوعية** لا كن أن تتأثر بأي شيء واقعي، و هذا بالضبط لأ ا **مثالية.**

غ أنه ليس من السهل علينا قبول حدس من هذا النوع إلا إذا قمنا **بثورة علم النفس**، ثورة تنقلنا من علم النفس التجري التقليدي إ علم النفس ا الص

و هذا بالضبط ما فعله هسرل، و خ دليل على هذا نظرية الشعور ال جاء ا، و ال لا تع شيئا آخر سوى هذه الثورة نفسها.[1]

---

[1] Quentin Lauer, Phénomenologie de Husserl : Essai sur la genèse de l´intentionnalité. (Paris PUF : 1955, PP. 12- 18)

2- علم النفس الخالص

إن السؤال الأول الذي يتبادر إ أذهاننا هنا هو: هل من ا مكن تأسيس علم نفس خالص صا لأن يكون مقدمة لعلم خالص للوجود؟ بعبارة أخرى، هل كن فصل ما هو نفسي عما هو فيزيائي يث يصبح من ا مكن تأسيس علم خالص ا هو نفسي ؟
لا كن الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا بدأنا بالكشف عن الصفات الأساسية للتجربة النفسية و هذا من خلال تأمل الشعور.

إن التفك ا بدئي الشعور كما هو ببساطة يكشف لنا عن خاصيت أساسيت فيه :
الأو هي أن كل فعل شعوري هو بالضرورة فعل قصدي، كما سبق أن رأينا، أي أنه ليس رد شعور بل هو بالضرورة شعور بشيء، و **الثانية** هي أن كل ظاهرة شعورية ا **بنيتها** ا اصة الذاتية ال بواسطتها تكون هذه الظاهرة مند ة سلسلة التجارب الشعورية و هذه السلسلة بدورها لك طا معينا و بنية معينة. هذا يع أنه خارج شكل بنية الشعور الذي ن بصدد تأمله سواء تعلق الأمر بالإدراك، التخيل، التذكر، ا كم، الرغبة أو التقييم فإن الشعور لا لك أية صلة ضرورية بالعناصر الفيزيائية لنشاط الشعور، مثلما يبين لنا ذلك التفك ا بدئي. و إذا أخذنا هذا التفك ا بدئي كنقطة انطلاق فإن مهمة علم النفس الفينومينولوجي ستتمثل القيام بفحص نسقي لصور و أ اط تلف التجارب القصدية (علما أن كل ربة هي ربة قصدية) و رد بناها ا عقدة جدا إ قصود أولية. هذا الفحص النسقي سيكشف لنا ليس فقط عن ماهية الفعل الشعوري الفردي و إ ا أيضا عن ماهية الشعور باعتباره كذلك ، أي الذاتية ال تتضمن بدورها ذاتية أخرى على الأقل كذاتية كنة لك ماهية كل ذاتية.

من الواضح أننا استعملنا هذا التحليل تقنية سيكولوجية أساسية هي الرد الأول أو الرد السيكولوجي الذي قمنا من خلاله باستبعاد كل العوامل الاحتمالية ا تعلقة ا هو سيكولوجي و الاحتفاظ تبق نفسي أساسي خالص من أجل ليله. الواقع إن التفك بصورة خالصة الشعور باعتباره كذلك هو حد ذاته شعور بالذات conscience de soi، و باعتباره كذلك فإنه لك موضوعا زوجا بشكل ملموس بتجارب „خارجية“، غ أن القول عن ربة ما بأ ا خارجية با ع العادي للكلمة، لا يع فقط القول إ ا تستهدف موضوعا بل بالأحرى إ ا

تستهدف موضوعا خارجا عنها، الشيء الذي يقودنا من جديد إ مفهوم التجربة „ا الصة“. كيف كننا توضيح ذلك؟

يعتقد هسرل أن ا ارجي باعتباره خارجيا ليس على الإطلاق سوى عرضا كل ربة، و نتيجة لذلك فإن استبعاده، بالإضافة إ كونه لا س ماهية التجربة، فإنه ضروري من أجل إدراك ماهية التجربة "ا الصة".

إذا انطلقنا من جهة من مبدأ أن ما يكون معطى بشكل مطلق للشعور هو وحده الذي يكون معروفا بشكل مطلق (و من هنا يكون موجودا مطلقا)، و من جهة أخرى من أن الظاهرة هي وحدها ال تكون معطاة بشكل مطلق " صورة كوجيتو"، فإن العلم ا طلق سيكون تبعا ذا هو **التحديد التدر ي ا يكون معطى بشكل مطلق الظاهرة**، ذا فمن الضروري استبعاد ما ليس معطى بشكل مطلق، على أن يكون هذا فقط من باب إزاحة العوائق عن ا عرفة، ذلك أن الشيء الأساسي هو **التأسيس الإ ا هو معطى** و هذه هي مهمة الردود.

هذا، و كن اعتبار التحليلات السيكولوجية ال أوصلت هسرل إ هذه النقطة ثابة ثورة لثلاثة أسباب:

1ـ لأ ا كشفت عن علم نفس متطور ا اه ليل الأفعال actes بدل النشاطات activites .

2ـ كما كشفت أن هذه الأفعال لا تكون عقلية إلا بواسطة ا وضوعات ال تستهدفها، طبقا اهيتها.

3ـ كما أ ا فتحت الطريق أمام فهم جديد للموضوعية دون أية حاجة إ الرجوع إ العناصر الأجنبية عن الذاتية.

ذا تكون هذه التحليلات قد أعطت للموضوعية دلالة جديدة، لكنها حسب هسرل الدلالة الوحيدة ا نسجمة مع فكرة علم مطلق خاص با وضوعية، أي مع فكرة علم تكون فيه ا عرفة صحيحة إذا كانت موضوعية و ليس العكس.[1]

[1] Quentin Lauer, Phénomenologie de Husserl : Essai sur la genèse de l´intentionnalité, PP. 18- 22.

الفصل الثاني

طرق التعليق و الرد الفينومينولوجي

1- التطبيق الأساسي للرد الفينومينولوجي

يقول هسرل ا ﺰء الثا للمحاضرات ا تدور حول الفلسفة الأو (من 1923 /24) و ا ﻜرس لنظرية الرد الفينومينولوجي ختام ﻠة من النقاشات Erörterungen ا تناولت أولا " ا ﻨهج الديكار للرد الترنسندنتا :" لقد صار واضحا أن الفضل بلوغنا الذاتية الترنسندنتالية لا يعود بالفعل faktisch فقط إ ا ﻨهج ا ﻮصوف ، بل إن هذا ا ﻨهج أو أي منهج اثل ضروري عموما لاكتشاف هذه الذاتية . و أؤكد على كلمة اكتشاف لأنه من الواضح أن الذاتية الترنسندنتالية كان ﺐ أن تكتشف أولا تار يا، و لقد برز اكتشاف هذه الذاتية صورة أو غ ناضجة الكوجيتو الديكار . إن التقد Aufweisung ا الص ا ﻘيقي للذاتية الترنسندنتالية ﺐ أن يتم أولا منهج الرد الفينومينولوجي ا ﻌروف لدى كل فينومينولوجي"[1].

إن ما يسميه هسرل ردا فينومينولوجيا أو ترنسندنتاليا يؤلفه عموما نظره ذلك ا ﻨهج الذي ﺐ أن يطبقه vollziehen ا ﻤتفلسف من أجل نفسه für sich ﺪف الظفر gewinnen بالذاتية ا الصة أو الترنسندنتالية، ال البحث ا اص بالفينومينولوجيا باعتبارها " علما أساسيا للفلسفة " ﺬا كتب نص يعود إ العشرينات : "*الذاتية، و الذاتية كليا و ائيا هي موضوعي، و هي موضوع خالص، مغلق و مستقل ذاته*. أن نبـ أن هذا ﻜن و كيف هو ﻜن فهذه هي مهمة وصف منهج الرد الفينومينولوجي"[2]

ﻜن القول باختصار إن التطبيق ا ﻘيقي Leistung للرد الفينومينولوجي كما فهمه هسرل مثلا عام 1905 يكمن ا ﺼر abzugrenzen ا ﻨهجي ا الص ال البحث ا اص بالتحليل الفينومينولوجي ا ﻌا الأ اث ا ﻨطقية خصوصيته Eigenheit ، و كذا الضمان ا ﻨهجي لإعطائه Gegebenheit ا الص و اللا ﻨزوج ، علينا أن نوجه اهتمامنا النظري إ هذه الأفعال ا تتخذ إطلاقا إ حد الآن كموضوعات، كما أنه علينا الآن أن نتأمل هذه الأفعال ضمن أفعال

---

[1] Erste Philosophie (1923/1924), zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana Band VIII, herausgegeben von Rudolf Boehm (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1959).

[2] Hu XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivitat. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920. Hrsg. Von Iso Kern (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973. P. 200).

رؤية و تفك جديدين in neuen Anschauungs- und Denkarten ، أن للها، نصفها و أن علها موضوعات لتفك مقارن و يز. يكن وسع هسرل بعد أن ي ز ***الأ ات ا نطقية*** طريقة إدراك منتجة و خالصة للشعور نفسه، بل إنه قد فهم الشعور بالأحرى البحث الشعوري- النظري ا امس بالضرورة و بصراحة ضمن إدراك طبيعي – ري مثلما يفعل علم النفس: الشعور هو جزء أساسي للأنا الإنسا Menschen-Ich التجري ، ا سمي _ الروحي و ا دد على هذا النحو و ذاك، هو هذا أو ذاك الفرد الشخصي ا وصوف فيزيائيا_نفسيا ، ا تموقع lokalisierten ا كان ا وضوعي و ا ندرج eingeordnet الزمن ا وضوعي . إن موقف ا ياة الطبيعية ، " الس الكلي الطبيعي للتفك " ضي، كما يؤكد هسرل بوضوح 1905/ 06 طريق الإدراك التجري . إن التجارب ا عيشة Erlebnisse تعرف طبقا للعادة علاقة بالأنا التجري ، ذا ما فتئ هسرل يربط صعوبة تطبيق الرد الفينومينولوجي بلاطبيعيته Unnatürlichkeit .

إن التطبيق ا قيقي للرد الفينومينولوجي معناه حسب هسرل أن نتوقف منهجيا من خلال الإقصاء الإ ا للإدراك الطبيعي التجري للشعور إعطائه ا الص reine Gegebenheit ، و عن طريق هذا الإقصاء ا نهجي للإدراك التجري الرد تنع الشعور عن أن يكون" شعورا إنسانيا أو ريبيا"، حيث تفقد كلمة شعور كل مع سيكولوجي لنجد أنفسنا الأخ موجه من جديد zurückgeführt و مطلق لا ينتمي لا إ الوجود الفيزيائي و لا إ الوجود النفسي با ع الطبيعي، إلا أنه يكون التأمل الفينومينولوجي دائما هو **حقل ا عطى**. هذا و قد سبق سرل أن كتب عام 1906:

" ب أن دث قطيعة مع الفكرة الصادرة من التفك الطبيعي، البديهية زعما [و ا مفادها] أن كل معطى alles Gegebene إما أن يكون فيزيائيا أو نفسيا"[1].

إن الإدراك الفينومينولوجي يرتبط **بالظاهرة ا الصة** ا تنتمي إ الرد، و ا لا توجد على الإطلاق من حيث كو ا مدركة in ihr Wahrgenommene ا كان ا وضوعي، و لا الزمان ا وضوعي، فلا أثر لشيء من ا فارقة Trenszendenz هنا. إن الظاهرة ا الصة هي معطى مطلق، أما الإدراك الداخلي السيكولوجي فإنه مل، على العكس من هذا، علاقة إدراكية بالأنا ا سمي Ichkörper و بالطبيعة ا ارجية الأخرى، فهو يبقى حقل ما هو طبيعي.[2]

---

[1] Hu. XXIV, Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). Herausgegeben von Ulrich Melle (1984 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS). P. 242.
[2] Ibid., p. 371.

يتع على الرد الفينومينولوجي إذن أن عل طريقة الإدراك ا الصة للشعور سارية ا فعول و أن يسمو بنا من الشعور الطبيعي إ الشعور الفلسفي[1]، ذلك أن ما أراده هسرل اية ا طاف من خلال منهج الرد الفينومينولوجي ليس شيئا آخر سوى جعل الشعور موضوعا للبحث ا تسلسل منطقيا و توضيحه ضرورته ا اصة es in seiner Eigenwesentlichkeit aufzuklären .

و إذا شئنا تلخيص هذا لة واحدة، نقول إنه على **الشعور الترنسندنتا أو الأنا أن يدرك ذاته بذاته** و أن يدرك ذاته شكلها ا الص كموضوع و أن عل نفسه حقلا موضوعيا للمعرفة.

إن "إمكانية ا عرفة" ا تعد بديهية بالنسبة إ التفك الطبيعي، أي إمكانية أن تصادف ا عرفة موضوعية ما، تصبح الشكية الفلسفية ل سؤال بشكل راديكا ، كما أن إمكانية معرفة و علم موضوعي سيتم إنكارها ليحل لها ادعاء صوص وجود مذهب ذا جذري للمعرفة. إن ا اجات أو ا ادلات الشكية skeptischen Argumentationen (هيوم، السفسطائية القد ة ل وتاغوراس و جورجياس) مارست على هسرل تأث ا عميقا و أثارت فيه على ما يبدو ذلك "التحول الترنسندنتا " الذي يعت بالنسبة إ فكرته الفلسفية العنصر ا قرر لكل شيء. لقد اكتشف هسرل ا ذهب الشكي بالضبط حافزه الترنسندنتا ا في و نقله إ التأث الإ ا .

هذا، و ا در الإشارة إليه هو أن هسرل قد سبق له أن أكّد اضرات 1907 ت عنوان "فكرة الفينومينولوجيا" بكل وضوح أن الفلسفة تقع على بعد جديد مقابل كل معرفة طبيعية، من هنا صار واضحا بأن فكرة الفلسفة عنده تنبع الأصل من **الإشكالية ا عرفية_ النقدية** الشكية و أ ا قد رسخت أقدامها مع اكتشاف **الرد الفينومينولوجي** بوجه عام و بدأت تتطور ضمن إشكال **التأسيس الترنسندنتا** ا طروح بشكل كلي. أما ***الأفكار I*** لعام 1913 فقد صار واضحا اما أن نظرية التأسيس الترنسندنتا هي ا ب عليها أن تؤسس "نظرية ا عرفة ا ديدة" .

[1] Ibid., p. 212.

2- طرق التعليق و الرد الفينومينولوجي

إن الأ ية ال ظى ا الرد الفينومينولوجي فلسفة هسرل هي ال تفرض علينا أن نقف عنده بشكل ملفت للانتباه و أن نفصل طرقه مثلما جاءت أعمال هسرل نفسه، ح يتس لنا فهم كل النتائج ال أوصله إليها هذا ا نهج الذي ظل يعتـ ه ح آخر أعماله بابا للدخول إ العالم الترنسندنتا . كتب هسرل تاريخ أفكاره in seiner Ideengeschichte النقدي الناضج لـ 1923 / 24 عبارته ا شهورة :" إن ا ع العميق جدا للفلسفة ا عاصرة يكمن ا همة ال تقع على عاتقها، و هي قيق الا اه الذا الراديكا للتقليد الشكي أ ى مع ، و هذا من خلال ا ذهب الذا الترنسندنتا القائم على أساس الرد الفينومينولوجي »[1].

كن التمييز أعمال هسرل بوجه خاص بـ ثلاث طرق للرد و هي:

1_ الطريق الديكار 2_ الطريق الأنطلوجي 3_ الطريق ا ار على علم النفس الوصفي القصدي

أ- الطريق الديكارتي

كتب هسرل عام 1923/ 24 : " إن أصول الفلسفة الترنسندنتالية دها تار يا لدى ديكارت. إن تذكّر تأملاته من شأنه أن يعيننا بعض الأمور، و بالضبط اولتنا إ اد بداية أو صحيحة »[2].

من ا عروف أن الفكرة ا سيطرة vorherrschende منهج التعليق الفينومينولوجي أو الترنسندنتا هي فكرة الوضع بـ قوس ، أي الإبعاد أو سحب الثقة Außergeltungsetzung من عا التجربة الكلي ا فارق مثلما هو معروف ا عرفة و العلم الوضعي ، و هذا من أجل الظفر من هنا بالذاتية ا الصة ا ايثة ا ؤسسة ال تبقى. إن ا زء الر ئيسي و الأول للمنهج ا عر النظري هو ا وقف الشكي، التعليق ا طلق الذي لا يعترف بأي معطى سابق ح و إن كان العا نفسه (فكرة نفي العا) .

إن ما اكتشفه ديكارت بطريقة علمية، حسب هسرل، هو بالضبط ال هذا "الذا ا الص" الذي يرد إليه ا ذهب النس الشكي كل وجود قابل للمعرفة[3] alles erkennbare Sein

[1] E. Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VII, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1956. p.61) (abréviation: Hu VII)
[2] E. Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen reduktion. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VIII, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1956. p. 4 l. 23-26) (abréviation: Hu VIII)
[3] Erste Philosophie Hu VII, p.66.

عام 1906 كتب هسرل: " *Vorgegebenheit* "، لكن بقدر ما اعتـ هسرل الرجوع الثوري لديكارت إ الأنا أفكر أمرا مثاليا بقدر ما انتقد فهمه ـذا الأنا أفكر باعتباره جزءا من العا Weltendchen، الشيء الذي أدى، حسب هسرل، إ تضييعه للذاتية الترنسندنتالية ا الصة.

و على هذا الأساس فإن الرد الفينومينولوجي، الذي هو الطريقة ا الصة لإدراك الشعور، يتضمن التصحيح الضروري للتأمل الديكار للبداهة و للمع ، و من ـة ـب أن يكون الكلام ابتداء من هذه اللحظة فقط عن بداهة ما **يقدم مباشرة** direkt Aufgewiesenen الرد الفينومينولوجي الصارم، و بالتا عما يكون تبعا لذلك قابلا للمعرفة بشكل خالص

و ايث، لا عن بداهة الـ كينونة bin sum الـ تستنبط وجودي با ـع الطبيعي السيكولوجي.

من هنا فإن السؤال ا طروح هنا ليس " كيف أستطيع أنا، هذا الإنسان أن أصادف ـار ا عيشة Erlebnissen وجودا ذاته ein Sein an sich، وجودا سواي، ا ارج ربما؟ ، بل إن السؤال الأساسي ا الص الذي يطرح الآن على أرضية الرد الفينومينولوجي هو: كيف تستطيع الظاهرة ا عرفية ا الصة أن تصادف شيئا ليس ايثا ا immanent، كيف ـكن للإعطاء الذا ا طلق للمعرفة أن يصادف لاإعطاء ذاتيا Nichtselbstgegebenheit، و كيف ـكننا أن نفهم هذه ا صادفة؟"[1]

حسب هسرل، لقد ضيع ديكارت نفسه الصياغة ا الصة للإشكال على الرغم من أنه قد ـسها، و ذلك لأنه يتجه إ النظرية أثناء شكه بالكيفية الصحيحة.[2]

إن ما يهم هسرل، على خلاف ديكار ت، ليس على الإطلاق البحث عن برهانBeweis أو ضمان Sicherung للمفارقة Transzendenz أو ا وضوعية، بل إن ما يهمه بالدرجة الأو هو توضيح الإمكانات الوجودية Wesensmöglichkeiten للمعرفة انطلاقا من مصادر تنتمي إ ا ياة الشعورية ا تخذة كموضوع حالتها ا الصة و الفاعلة بشكل قصدي، و الـ تؤسس ا وضوعية كيفيات ـتلفة. ليس هذا فقط، بل يتعلق الأمر بالنسبة إ هسرل كذلك بكسب Gewinnung ا ياة الشعورية الفاعلة قصديا intentional leistenden، بتطهـ ها ترنسندنتاليا Reinigung باعتبارها ا عطى الفينومينولوجي ا طلق، أي باعتبارها حقلا وجوديا خاصا معطى ـربة خاصة مرتبطة

[1] E. Husserl, die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Band II, HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1958; p.7) (abréviation: Hu II).
[2] E. Husserl, Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Herausgegeben von Rudolf Boehm. Band VII, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1956. p.64) (abréviation: Hu VII).

بتجربة العا ، حقلا كنه أن يصبح الآن ميدانا كم كن، بالتأكيد كم بديهي einsichtig و علمي أيضا[1].

إن التفك الشامل اللاوجود ا مكن للعا ا وضوعي، هذه الفرضية ا يالية fiktive Hypothesis تقوم لدى هسرل بشكل ائي على أرض ا يدان الشعوري ا الص الانعكاسي، كما أ ا لا تلاحظ تأملياً على أي و كان، العا َ و الشعور من ا ار ج من أجل أن تستنبط بعد ذلك على أساس تأمل شكي مثلا، أن الشعور يبقى موجودا كمتبق Residuum رغم نفي العا trotz Weltvernichtung ، و هي الفكرة ال لا كن قيقها بكل تأكيد. إن نفي العا ذاته هو بالأحرى عنوان لبداهة مكتسبة من رد التأمل ا تعلق با ياة الشعورية و بس ها Verlauf الفكري ا مكن ا اه عدم انسجام Unstimmigkeit ط متضايفها Korrelatstyl عا أفكاري ا مكنة، ا اه "الإمكانية الوجودية لتحول" Abwandlung أسلوب الانسجام Einstimmigkeit.[2]

على العكس من هذا، إذا ا هنا ع من ا عا ا اها وضعيا، فإن الأمر يتعلق ا وضوع الشعوري الانعكاسي للرد الفينومينولوجي بفهم كيفية حدوث التصديق Glaube مع مضمونه Gehalt "العا " (vgl. IdeenI, S. 634). إن هسرل الذي ما فتئ ضع لتوجيه الإشكالية الشكية قد قصر beschränkte البداية حقل ثه على تأمل التيار الشعوري ا ا ، حيث يكن لك بعد الوسائل ال يوضح ا بطريقة ترنسندنتالية الصحة الوجودية Daseingeltung للموضوع القصدي بل و للعا كله qua Cogitatum انطلاقا من التجارب ا عيشة الآنية ا الصة.

كما أن مثل هذا القصر Beschränkung قد منعه أيضا على وجه ا صوص من بلوغ توضيح ذا للفعل ا موضِع objektivierenden Leistung و لـ"العا كوحدة متذاوتة"* Welt als intersubjektive Einheit .

من هنا يتضح أن **مذهب الأناوحدية الترنسندنتا** transzendentaler Solipsismus هو الواقع نصيب أو حظّ Los هذا الرجوع ا ذر radikalisiert إ الأنا أفكر. إن الطامة الك ى بالنسبة إ القارئ ا قاد تدر يا herangeführten على هذا الطريق إ وجهة النظر الفينومينولوجية تتمثل،

---

[1] Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, erstes Buch , Band III/2. neuherausgegeben von KARL SCHUMANN, 2. Halbband : ergänzende Texte (1912-1929). (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1976. p. 635).

[2] Hu VII, S. 337f. ; IdeenI. S. 634.

* أي كوحدة تشترك فيها عدة ذوات .



كما سيقول هسرل كتابه ***أزمة العلوم الأوربية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية،*** أن هذا الطريق يؤدي حقا مثلما دث عملية القفز، إ الأنا الترنسندنتا ، إلا أن هذا الأنا سيؤدي، نظرا إ أن كل تفس سابق vorgängige Explikation ب أن يكون مبعدا، داخل فراغ مضمو ظاهر إ رؤية Sicht سنكون مضطرب ضمنها البداية بشأن ما ب اكتسابه بواسطتها، و ح بشأن الكيفية ال ب أن نكتسب ا انطلاقا من هنا علما أساسيا Grundwissenschaft من ط جديد اما، علما جديدا و مهما بالنسبة إ الفلسفة[1].

ب- الطريق الأنطلوجي

إن نقطة انطلاق هسرل هنا ليست هي الأنا أفكر مباشرة وإ ا ا انب ا وضوعي، ا انب الأنطلوجي، فهو يريد إثارة ا اجة إ تأمل مترابط ترنسندنتا - ذا بغية جعل معه ا وضوعية مفهوما. كما أن هذا ا سلك Vorgehen يطابق بالضبط س التطور ا اص سرل انطلاقا من العلوم الصورية -الرياضيات و ا نطق-.

و ا دير با لاحظة هو أن ح كانط نفسه وجد نفسه منقادا ت تأث الفيلسوف الشكي هيوم إ إرساء Installierung تأويله الترنسندنتا للعا .

إن الطريق الأنطلوجي سرل و الذاتية الترنسندنتالية يتمثل على وجه العموم لفت الانتباه إ حالة اللافهم Unverständlichkeit الأساسية الأخ ة ال تطبع بشكل أساسي كل معرفة طبيعية، قبل علمية أو علمية متعلقة با وضوعي (با وجود، بالأونتا) (von Seienden).

إن كل علم وضعي لك وحدة ا هة ا ردة von einer abstrakten Einseitigkeit، و هذا راجع إ أن ا ياة و الفعل Leisten الترنسندنتالي للشعور ا رب، ا فكر، الباحث و ا ؤسس يبقيان هول هذا العلم، غ مرئي ، غ منظرين untheoretisiert و غ مفهوم .[2]

إن هسرل يطرح، على غرار كانط، "الأسئلة الترنسندنتالية" و يبحث الذاتية أو الترابط Korrelation ب الذاتية و ا وضوعي Objektivem عن التحديد أو التعريف الأخ ع ا وضوعية ال كن التعرف عليها من خلال ا عرفة.[3]

---

[1] E .Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,Herausgegeben von Walter Biemel 2. Auflage, Band VI, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1962 p.158)

[2] Hu. VIII,p.27.

[3] Hu.VII, p. 386.

يتعلق الأمر بالنسبة إ هسرل، شأنه هذا شأن كانط دائما، بالتذويت الترنسندنتا transzendentale Subjektivierung الذي لا ينسجم مع ا وضوعية ا قيقية فحسب، بل إنه يعد بالأحرى جانبها ا لمفي Kehrseite القبلي[1]. إن قبلي الذاتية Das Apriori der Subjektivität أو " القبلي الفينومينولوجي للتأسيس" يعد بالنسبة إليه الشيء ا فهوم بشكل ائي das Letztverständliche ، و الذي عل كل شيء آخر سواه مفهوما ابتداء[2].

إن هذا ا وقف الذي ينطلق من عا التجربة ا تناول hingenommen كمعطى و الذي يكون ددا إ ابيا ذاتيا بإدراك العا نفسه das Welterfahren، يأخذ إذن وذجيته Vorbildlichkeit من التحول الكوبرنيكي الكانطي باعتباره ولا Umwendung لطريقة التفك الكلية الطبيعية. على هذا الطريق تتمثّل ميزة الفهم الأكثر عينية konkreter للتأويل الترنسندنتا ع العا مقابل الطريق الديكار ، أنه لا يتع هنا تطبيق أي تعليق Epoché شكي ع عدم الاعتراف بصحة العا Außergeltungssetzung و ع الرجوع Rückzug إ أساس معطى بشكل مطلق . ستكون بالأحرى أشياء التجربة Erfahrungsdinge و أخ ا العا كله مفهومة بناها الأساسية Grundstrukturen أو بناها الأنطلوجية "كمؤشر" Index أو كسلك ناقل بالنسبة إ القبلي الذا للتأسيس.

من خلال هذا التوجيه السابق للتحول الترنسندنتا التجربة الطبيعية يكتسب ا يدان الترنسندنتا نفسه منذ البداية مضمونا تلئا Inhaltsfülle و مسلكا Leitung ثابتا. من الواجب إذن أن عل الوضع الأنطلوجي أو ا وضوعي لبنية العا ا درك بصورة طبيعية كارتباطات لّ Erscheinungszusammenhänge، مفهوما -أي الوضع- بشكل خالص انطلاقا من ا صادر الذاتية للفعل القصدي للشعور Bewusstseinleistung . إن ما تتطلبه الأشياء ذا ا على الطريق الأنطلوجي هو خرق Durchbrechung اقتصار ا قل الفينومينولوجي على التيار الشعوري ا ا . إن القبلي ا وضوعي ذه الأشياء يش إ الارتباطات الفينومينولوجية للشعور، إ القواعد Regelungen ا قيقية و ا مكنة للشعور باعتباره شعورا خالصا ا هو موضوعي[3].

---

[1] E. Husserl, Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Band XVII. Herausgegeben von PAUL JANSSEN. (HAAG : MARTINUS NIJHOFF. 1974, p. 263).
[2] Vgl. Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1964, Phänomenologica, B. 16, p. 193.).
[3] E. Husserl, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920. Band XIII. Herausgegeben von Iso Kern. (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF: 1973, p. 180-182).

التجربة الفينومينولوجية يتم التوصل إ ا يدان ا نعكس لنظام كلي مع طبقا لأسلوبه stilmässig كأفق لتجارب تالية folgenden حالية و كنة زمنيا، و متضمنة بعضها البعض قصديا، أفق كن توضيحه تأسيسيا قبل كل الأشياء كطريق إ توسيع الرد الفينومينولوجي إ التذاوت (أو البينذاتية) Intersubjektivität الذي فيه فقط يتحقق ا ع الكامل للموضوعيات باعتبارها وحدات متذاوتة intersubjektiver Einheiten طبقا لقبليها ا وضوعي.[1]

هذا التوجيه التدر ي إ الذاتية الترنسندنتالية على الطريق الأنطلوجي يستطيع هسرل أن يعطي أيضا التحديد التا للرد الفينومنتولوجي، والذي يذكّرنا كذلك بالتحول الكوبرنيكي لكانط : "إن الرد الفينومينولوجي ليس على وجه التحديد شيئا آخر سوى تغي ا للموقف Einstellungsänderung ، تغي ا يتم فيه تأمل عا التجربة Erfahrungswelt بشكل إ ا و كلي باعتباره عا ا للتجربة ا مكنة، أي تأمل ا ياة ا ربة das erfahrende Leben ال يكون فيها ا رب das Erfahrene على التوا و -كليا - ثابة مع للتجربة مع أفق قصدي دد".[2]

إلا أن هسرل يؤاخذ كانط من جهة على راديكاليته الناقصة mangelnde Radikalität ، و ذلك توظيفه الإشكالية الترنسندنتالية، ارسا ضده إ غاية ***الأزمة*** الرجوع الديكار إ الأنا أفكر[3] ، كما أنه ينتقد من جهة أخرى بشكل خاص و مبكر و مرة أخرى إ غاية ***الأزمة*** "تكوين كانط الأسطوري للمفاهيم" mytische Begriffsbildung ، و كذا أحاديثه عن ا لكة Vermögen الترنسندنتالية _ الذاتية، عن الوظائف Funktionen ، و عن الصياغات ا اصة بأنا الإدراك الترنسندنتا و " الشيء ذاته" باعتبارها "مفاهيم بنائية"[4] konstruktive Begriffe

الواقع، لقد قام كانط بتأسيس ذاتية ترنسندنتالية على الرغم من نظراته العميقة Tiefblicke الأو إ قبلي ا ياة الشعورية ا عطية للمع خاصة الاستنباط الذا subjektiven Deduktion ا _ ***نقد العقل ا الص***.

هذا، و يرى هسرل أن سبب هذا الأسلوب Verfahren الأسطوري_ ا ؤسس الذي انتهجه كانط يرجع إ وف هذا الأخ من أن يكون كل رجوعRekurs إ علم النفس ثابة قلب Verkehrung لامعقول للإشكالية ا قيقية للفهم. و هذا راجع بدوره إ أن كانط ظل

[1] Hu XIII, Nr. 6 ff. 36 ff. ; Hu VIII, Beilage XX.
[2] Hu. VIII, S. 436.
[3] Hu VI, S. 102f., S. 437.
[4] Hu VI, S 30f., ʃ 57.

مرتبطاabhängig فهمه للنفس Seele (أو الروح) و كذا قل ا هام التابع لعلم النفس، بالتجريبية الـ حار ا من جهة أخرى.

لا شك أن الذا الترنسندنتا بالنسبة إ كانط ليس هو ا انب الروحي، إلا أننا بتمييزنا الذاتية الترنسندنتالية عن الروح نقع بصورة غامضة ما هو أسطوري Mytisches[1].

ج- الطريق العابر على علم النفس الوصفي القصدي

إن مأخذ هسرل على كانط ا ذكور سابقا مهم من حيث أنه يساعدنا على فهم توضيح Klärung هسرل ا ميز نفسه للإشكال الترنسندنتا الذي ب أن يطرح ظل الأخذ الصريح بعـ الاعتبار لوظيفة علم النفس ا رتبطة به. إن العلاقة ا اضرة باستمرار التطور ا اص سرل بـ الفينومينولوجيا و علم النفس قد خضعت عشرينيات القرن ا اضي ومرة أخرى ***الأزمة*** لتأمل منهجي عميق من قبل هسرل الذي رسم entworfen هو الآخر طريقا إ الفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية انطلاقا من علم النفس باعتباره إمكانية أخرى للسوق التدر ي Heranführung و الرد الترنسندنتا _ الفينومينولوجي. من الواضح أن الأمر لا يتعلق عند هذا النوع من علم النفس بعلم النفس الوضعي_ العلمي، التجري الذي كان معروفا زمانه، والذي يدرس ا وضوع النفسي Psychisches كحدث Vorkomnis من أحداث الطبيعة، أو كملحق واقعي _ عِلّي للأجسام ا يوانية.

إن الفكرة ا ركزية لكل تأملات هسرل ا اصة بفكرة علم النفس باعتباره علم نفس وصفي، خالص، فينومينولوجي أو قصدي تكمن فهمه له كموضعة Thematisierung* للضرورة ا اصة Eigenwesentlichkeit للموضوع النفسي des Psychischen ، أي كدراسة للماهية Wesen ا اصة للموضوع النفسي مقابل ا وضوع الفيزيائي، و كعلم للماهيات Wesenswissenschaft مقابل علم الأشياء Tatsachenwissenschaft .

التصور ا وسر ا هو ضروري- خاص Eigenwesentlichen ا وضوع النفسي يظهر تأثر هسرل العميق ا نوه به بوصف برنتانو ا اهوي Brentanos Wesenscharakterisierung للظواهر النفسية باعتبارها لك "علاقة ضمون" أو " ا اها و موضوع" .

[1] Krisis .p. 117

*أي جعل شيء ما موضوعا، نظرا لكثرة ورود هذه الكلمة فلسفة هسرل فقد اختصرت تر تها إ كلمة موضعة.



إن الشيء الذي مارس التأث ا الص zu reiner Auswirkung فينومينولوجيا هسرل هو بلا منازع نظرية برنتانو صوص "الكيفية ا تنوعة لعلاقة الشعور ضمون ما"[1]، أي مثلما سيقول هسرل نفسه، نظرية القصدية Intentionalität باعتبارها ا ركة ا اهوية الأساسية ا ميزة Grundwesenszug لكل حياة نفسية.

إن الشيء ا هم هنا خاصة يتمثّل أن الطابع الوجودي Wesenscharakter الأكثر عمومية لقصدية ا ياة النفسية ينشأ مباشرة من بداهة التجربة الداخلية (التأمل)، كما أنه يتضح كفعل منجِز vollziehendes Leisten صور متنوعة قابلة للا هنة عليها، و تركيبات تابعة ا zugehörig.[2]

هكذا استطاع هسرل بفضل برنتانو أن يعتنق التقليد "التجري " الا ليزي الذي لا يزال تل مكانة رفيعة من حيث دلالته بالنسبة إ فينومينولوجيته، إلا أنه يلبث أن غير verwandelt معناه الذي ده شكية هيوم، تغي ا جذريا، و هذا بواسطة الرد الفينومينولوجي أو الإدراك ا الص للشعور.

إن "التجربة الداخلية" ا نعكسة أو ا تأملة reflektive للشعور السيكولوجي تموضع التجربة الترنسندنتالية ا هولة للشعور ا الص، كما أن علم النفس الوصفي ا اص بالظواهر النفسية يتحول إ ليل لقصدية الشعور الا يوجهها führt هسرل دوما إ أعماق البناء الوجودي للشعور ا الص، لشعوري و للشعور ا نتشر ضمن موعة من الذوات intersubjektiv vergemeinschafteten . بفضل التضمنات القصدية intentionalen Implikationen ا للة بدقة لكل من الشعور و ا تضايف الكلي القصدي ا نتمي إليه بشكل غ منفصل، حاول هسرل أن ي هن على erweisen الضرورة ا اصة Eigenwesentlichkeit الا تتميز ا الأرواح أو النفوس Seelen الا تبدو ا وقف الطبيعي ا وندا mundanen كأشياء منفصلة عن بعضها البعض Außereinander، حالّة lokalisiert أجسام ، كأشياء منتمية إ بعضها البعض Ineinander، خالصة، قصدية ، أو كوحدة كلية Alleinheit لترابط حيا لا اية له، كما حاول أيضا أن يقرب إ الأفهام verständlich zu machen هذا العا ا وجود بصورة بسيطة باعتباره ظاهرة العا

[1] E. Husserl, Logische Untersuchungen (V). S. 10.
[2] Hu. IX, p. 31.

ا ماعية الكلية، باعتباره عا ا بالنسبة إ كل الذوات ا قيقية و ا مكنة ا لا كنها بأي حال من الأحوال أن تتخلص من التضمن Implikation القصدي.[1]

إن ا وضوع الروحي das Seelische أو النفسي Psychische الذي يبدو ا وقف الطبيعي و علم النفس ا تجه ا اها وضعيا positiv eingestellten كفئة وجودية Seinsschicht مستقلة من الناس و من ا يوانات يفقد هنا حـ معـ ا ادث العا ي _ الظاهرا weltlich-phänomenalen ، إنه ليس سوى "ا درك ا الص" das Rein-Appezipierte، أي الذا الترنسندنتا .[2]

على خلفية الارتقاء Aufhebung بعلم النفس الوصفي ا الص إ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية ا يعكسها التطور ا اص سرل تكتسب فكرة طريق عابر على علم النفس ا الص با اه فينومينولوجيا ترنسندنتالية دلالتها الكاملة باعتبارها هيدا Propaedeutik يزا.

لطا ا دث هسرل منذ عشرينيات القرن ا اضي عن الرد الفينومينولوجي _ السيكولوجي الذي اتخذت فيه الذاتية السيكولوجية ا الصة كموضوع من غ أن يتم بأية كيفية ما التشكيك، الإقصاء أو الوضع بـ قوسـ للتصديق الوجودي البديهي لعا التجربة.

أما ***الأزمة*** فقد كتب هسرل أن علم النفس ا الص الذي يظهر بعد على الإطلاق تار يا إلا فينومينولوجيته ا اصة ا الصة، ليس و لا كن أن يكون شيئا آخر سوى الشيء نفسه الذي البحث عنه مقدما بقصد فلسفي **كفلسفة مؤسسة بشكل مطلق**، و الذي لا كن أن قق نفسه sich erfüllen إلا كفلسفة ترنسندنتالية فينومينولوجية.[3]

الواقع، لقد فشل نظر هسرل علم النفس ا عاصر ا بـ تار يا بالفعل وفق in Gefolge ا ذهب التجري ا عاصر، نظرا إ أنه أ ل التساؤل، و هذا طبقا اهيته wesensmässig، عن ا ع ا قيقي الوحيد للمهام ا اصة به **كعلم كلي للوجود النفسي**. إن "الإ از ا نطقي و ا الص ذه ا همة " قد أدى به من تلقاء ذاته و بالضرورة إ علم للذاتية الترنسندنتالية، و ذا إ التحول إ علم نفس ترنسندنتا كلي"[4]. إن الأ ية ا اصة لفكرة الطريق هذه Weggedankens ، أي الطريق العابر على علم النفس ا الص ا اه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية

---

[1] Krisis, p. 259 ; Hu VIII, p. 153
[2] Hu. VIII, S. 427.
[3] Hu VI, p. 263.
[4] Krisis, p. 207.

تكمن بالتأكيد أ ا قد حت سرل أن عل و بشكل مؤثر eindrücklich توضيح و تطبيق Durchführung الإشكالية الترنسندنتالية ال دشنها كانط لا رد إشكالية بنائية konstruktive بل مفهومة كإشكالية عينية-مرئية. konkret- anschauliche .

الفصل الثالث

منهج البحث الماهوي و علاقته بمناهج أخرى

1- الرد الفينومينولوجي و فكرة الفلسفة

يبدو أن القصد الفلسفي سرل ا تمثل قيق الذاتية الشكية صورة ذاتية ترنسندنتالية أ ى مع سيصبح عند تأمل منهجه ا اص بالرد مفهوما بصورة أكثر عينية konkreter ، يث أن ا وضوعية و العا بصفة عامة لمكان التأمل الترنسندنتا _ الفينومينولوجي فقط مع **الوجود ا تضايف** Korrelatsseins القصدي ا رتبط بالذوات ا تضمنة بعضها البعض بشكل متبادلwechselseitig قصدي، الشيء الذي يع أن أي عا آخر غ مرتبط بذاتيتنا و تذاوتنا Intersubjektivität ليس له على العموم أي مع بالنسبة إلينا[1]. إن ا وضوعية نفسها عبارة عن فعل تضايفي Korrelatleistung للشعور الترنسندنتا ا عمم vergemeinschafteten، يهدف إ التحرر من عملية إطلاق العا [2] ال تتأسس عليها النهاية ا اجات الشكية بطريقة خفية versteckterweise، و هذا ما يؤكده هسرل دائما من جديد باعتباره تطبيقا للرد.

باختصار كننا أن نؤكد مع هسرل ما يلي:

" إن مهن كفينومينولوجي تتمثّل دراسة "الذاتية ا الصة"[3]، و إن الشيء الذي قق بلوغ هذا ا يدان هو الرد الفينومينولوجي . إن ما يز الفينومينولوجيا بالدرجة الأو هو أ ا كلية، راديكالية تأملها و لا تتناول أي معطى طبيعي بطريقة بسيطة، بل إ ا ترجعه بالأحرى إ الشعور، أي إ عا الشعور ا قيقي و ا مكن الذي يكون فيه هذا الوجود الطبيعي واعيا، مزعوما Vermeintes و مثبتا Ausgewiesenes بصفته شيئا حقيقيا wahr إ »[4]

الواقع، إن هسرل، شأنه شأن كانط، يظهر ضمن الفلسفة الأوربية ا عاصرة بالدرجة الأو كمجدد للشعار السقراطي _ الأفلاطو (اعرف نفسك بنفسك) الذي تنبع منه كما هو واضح

---

[1] Krisis, p. 257.

[2] Hu. VII, p. 283.

[3] Hu VIII, p. 431.

[4] Hu VIII, p. 121.

الفلسفة بأكملها. لقد ظل هسرل الأصل، حـ خلال سنواته الـ قضاها فرايبورج مناهضا للفلسفات التأملية التابعة للمذهب ا ثا الأ ا . كما أنه جدد منذ ذلك التاريخ راديكالية و ترابط لا نظ ما " فكرة الفلسفة كمعرفة مطلقة"، و هي الفكرة الـ سبق أن أسسها gestiftete نظره، كل من سقراط و أفلاطون كمعرفة أو إبيستيمي مقابل ـر د الدوكسا Doxa، أو ا عرفة اليومية النسبية .

إن ا عرفة الذاتية (اعرف نفسك بنفسك) الـ دشنها سقراط، و الـ ا ـذت مع هسرل صورة ا عرفة ا الصة ا ـذرية، أو باختصار صورة ا عرفة الترنسندنتالية، هي ا صدر الوحيد لكل معرفة حقيقية، تامة و علمية با ع الأخ و الأ ى، أي ا عرفة الفلسفية الـ كنها أن تتيح لنا حياة "فلسفية"، بل إن الفلسفة نفسها ليست سوى تطورا ذاتيا نسقيا للذاتية الترنسندنتالية صورة تنظ ذا نظامي ترنسندنتا على أساس التجربة الذاتية الترنسندنتالية و مشتقا ا.[1]

يقول هسرل: "إن ا ـدف بعيد و الطريق متعب و ب التمهيد له أولا، و لا كننا البحث دون أفكار موجهة، غ أن السبل الـ يئها النظريات ب إعدادها خطوة خطوة"[2]

إن الفلسفة ا فهومة على هذا النحو تؤلف نظر هسرل " فكرة"، و هذه الفكرة لا كن قيقها إلا أسلوب صحيح نسبيا، مؤقت zeitweiliger ، و ضمن عملية تار ية لا ائية، مع ذلك فإنه كن قيقها الواقع ـذه الصورة.[3]

ـذا كثـ ا ما يؤكد هسرل و ـدد تأكيده بأن تطبيق مذهب ترنسندنتا حقيقي و خالص ليس مهمة رجل واحد أو "نسق" واحد، بل هو مهمة الأجيال العلمية.[4]

إن الفلسفة باعتبارها **علما صارما** لا تعـ على الأقل ـر د هذا العمل ا شترك للمتفلسف مقابل "فلسفة رؤية العا " Weltanschauungsphilosophie ا ـرتبطة بأسلوب، إمكانيات و عبقرية شخصية فردية Einzelpersönlichkeit .

هذا، و تساؤله ا ـدد عن "الذاتية الترنسندنتالية" باعتبارها ا لّ الأصلي Urstätte

---

[1] Hu VIII, p. 167.

[2] Hu VIII, S. 169.

[3] Hu V, S. 139, Nachwort zu den Ideen.

[4] Hu. VI, Beilage XIII, p. 459.

" **لكل إعطاء للمع و برهنة على الوجود**"، و ال كن بلوغها من خلال تطبيق الرد الفينومينولوجي، ارس هسرل الفلسفة باعتبارها علما صارما با ع ا ذري انطلاقا من مسؤولية ذاتية ائية.[1]

2- الرد الماهوي eidetisch: الفينومينولوجيا كعلم أساسي للشعور _ منهج البحث الماهوي Wesensforschung

جرد أن أسس هسرل فينومينولوجيته عام 1905 على أرض الرد الفينومينولوجي اعترف بكل صراحة با شكلة التالية و هي : كيف تكون فينومينولوجيا خالصة كعلم كنة؟

إن ا شكلة الأساسية بالنسبة إ ث علمي ما، أي ث يتجنب الوقوع نزعة الأناوحدية nicht solipsistisch و يكون قابلا لل هنة تذاوتيا intersubjektiv و صحيحا بشكل موضوعي، ترجع الواقع إ أننا د أنفسنا التأمل ا الص، أي بعد تطبيق الرد الفينومينولوجي داخل ر **لا يتوقف أبدا و ضمن ظواهر لا تعود أبدا مرة أخرى**، أي ر ه قليطي أبدي. ذلك أن من خصوصيات Eigentümlichkeit الشعور على العموم أن يكون تقلّبا أو ولا سائرا verlaufendes Fluktuieren طبقا لأبعاد تلفة[2]، ح و إن كانت الظواهر معطاة الإدراك Erfahren ا نعكس بصورة لا شك فيها. إن التجربة ا الصة ليست علما، كما أن ا ديث عن معرفة وصفية مقررة festlegend و ددة لعا فينومينولوجي، على غرار ا عرفة ا تعلقة بالطبيعة، مستبعد اما. أما فيما ص الاستنتاجات العلمية wissenschaftliche Feststellungen للظواهر فلا كن حسب الرد الفينومينولوجي القيام ا، لا سيما إذا كنا نريد تأكيد و ديد هذه الظواهر ديدا مفهوميا begrifflich كفرديات Einzelheiten مطلقة و فريدة. إن فيلسوفا واحدا بنفسه لا كنه على هذا النحو أن يمسك التعليق بأي شيء، أو أن يكرره دائما مع نفس ا ضمون، و أن يكون متيقنا من أنه هو هذا الشيء Diesheit ، و من وجوده على و يسمح له بوصفه عبارات ثابتة و بتوثيقه ع من ا عا (ح و لو كان ذلك دف شخصي فقط).[3]

---

[1] Hu V, S. 139.

[2] IdeenI, p. 75.

[3] Krisis, p . 181.

هنا يسوق لنا هسرل صوص هذه ا شكلة من جديد موقفه بأن **البحث الشعور ليس علما ربيبا و إ ا علم ماهوي**، و أنه كنه، فقط بصفته ثا ماهويا Wesenserforschung بلوغ نتائج علمية على العموم.

لكن ما هو العلم ا اهوي حسب هسرل؟ لقد أكد هسرل مرارا أن العلم التجري ليس هو النوع الوحيد من العلوم، و أنه مقابل العلوم ا تنطلق من التجربة و من الاستقراء Induktion توجد **علوم قبلية خالصة**، مع الإشارة إ أن ا الصية Reinheit ا تنسب إ الفينومينولوجيا نفسها ليست رد خالصية راجعة إ التأمل ا الص، أي ا الصية ا يتيحها لنا الرد الفينومينولوجي، و إ ا أيضا ا **الصية با ع القبلي**.

إن نظرية هسرل الفينومينولوجية باعتبارها علما ماهويا، أو كما يقول هو نفسه أحيانا كذلك، نظرية الرد "ا اهوي"، مرتبطة أشد الارتباط بفهمه ثل هذه **ا عرفة ا الصة القبلية**، و هذا الفهم مطبوع geprägt بدوره **بطريقة التفك Denkungsart الرياضية** كما فهمها هسرل. و لو تتبعنا قليلا هذه الارتباطات Zusammenhänge لتوصلنا إ ديد أدق لنوع العلمية ا يطمح إليها هسرل من خلال فينومينولوجيته ا الصة.

كتب هسرل ذا الصدد "***ا نطق الصوري و الترنسندنتا***" 1929: " إن مفهوم الفكرة Eidos يعرف ا فهوم الوحيد للعبارة ا بهمة vieldeutig "قبلي" apriori ا نسلم ا فلسفيا. إنه إذن ما أقصده بشكل ائي دائما حيثما دثت عن " القبلي" كتا ".

و طوط يعود إ النصف الأول من العشرينات مل عنوان "منهج البحث ا اهوي" كننا أن نقرأ ما يلي: " إن كل واحد منا يعرف عمليا " القبلي" من خلال الرياضيات ا الصة، إنه يعرف و يستسيغ طريقة التفك الرياضية، و هي الطريقة ا سنوجه طبقا ا مفهومنا ا تعلق "بالقبلي"[1].

هذا، و يتحدث هسرل كتاب ***الأفكار*** لعام 1913 عن العمليات الرياضية، خاصة ا ندسة و ا ساب، باعتبارها العمليات الأكثر قدما و الأكثر تطورا آن واحد. ذا لا عجب أن يكون "العلم ا اهوي ا ديد" die neue Eidetik الذي يتحدث عنه و ا تعلق بالشعور الترنسندنتا ا الص، موازيا و معارضا آن واحد ذه العمليات.

---

[1] Manuskript: K VI 4, p. 1



هذا، و إن الشيء الأساسي الذي يز نظر هسرل التفك القبلي ا نقول ع من ا عا عن الرياضيات، هو رره من الواقعة Faktum، أي أن الواقعة تتأسس فيه شكل مثال نوعي. بتعب آخر إن الرياضي تنع أساسا عن كل حكم يتعلّق قيقة واقعية، و بدل التعامل مع ا قائق Wirklichkeiten فإنه يتعامل مع إمكانات مثالية و مع قوانينها. إن عاِلم ا ندسة ا الصة على سبيل ا ثال _ و هو ا ثال ا فضل لدى هسرل _ يتخذ الأشكال ا كانية موضوعا له، لكنها ليست تلك الأشكال ا دركة بشكل فردي، أو شبه ا دركة ا يال، و لا تلك ال ننتجها على السبورة أو تصوراتنا و إ ا الأشكال ا كانية ا الصة.[1]

3- رؤية الماهيات و الاستقراء

لا شك أن اكتشاف ما يسمى اللامتغير invariant أو ماهية ظاهرة ما سيكون ثابة نقطة انطلاق لتأسيس العلوم ا اهوية، غ أن السؤال ا طروح هنا هو: هل و إ أي مدى كن اعتبار هذه العلوم متميزة اما عن العلوم التجريبية، باعتبار أن اكتشاف ا اهيات ليس له أية صلة بالاستقراء الذي تطبقه العلوم التجريبية؟

ا قيقة، على الرغم من ييز هسرل ب هذين النوع من العلوم فإنه يؤكد الوقت ذاته أ ما غ منفصل بشكل مطلق ، ذلك أن العلوم ا اهوية لا كنها أن تتطور من غ الرجوع إ العلوم التجريبية، كما أن هذه الأخ ة لا كنها أن تستغ عن حدس ا اهيات.

إن جاليلي على سبيل ا ثال يكن بكل تأكيد فينومينولوجيا و يكن يطمح ح أن يكون فيلسوفا، مع ذلك كان لديه حدس بأن الصفة الأساسية للموضوع الفيزيائي، كما تضمنتها أ اثه صوص سقوط الأجسام، هي التحديد ا كا détermination spatiale. و على أساس هذا ا دس غ ا صرح به اهية الفيزيائي تأسست الفيزياء ا عاصرة كلها، و من هنا إذا كان الفينومينولوجي يتساءل عن ماهية الظاهرة الفيزيائية fait physique فمن البديهي أن يرجع إ ارسة الفيزيائي.
صحيح أن هسرل ما فتئ يز بكل بوضوح ب الرد ا اهوي و ا نهج الاستقرائي ا طبق علوم الطبيعة، خاصة ت الصورة ال يقترحها جون استيوارت ميل، و ال تتمثل حسبه استخلاص الصفة ا شتركة لعدد من الوقائع بواسطة عملية التجريد، إلا أنه بين من جهة أخرى أن ا نهج الاستقرائي التجري د ذاته لا يتطابق مع الإ از الفعلي للعاِلم، على الأقل ال الاكتشافات

---

[1] Bernet. Kern. Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag (Hamburg. 1996 PP. 56 - 71).

الك ى، لقد لاحظ هسرل أن هذه الأخ ة تكن أبدا نتيجة لملاحظة بسيطة، و بأنه لا يكفي أن نقوم بتكديس وقائع معينة لكي صل على قانون ما. بالعكس إن التصورات ا ديدة للفيزياء كانت دائما بناءات مثالية، كما أن الوقائع تتضمن دوما با قارنة مع هذه التصورات، معامل اللاكمال coefficient d'imperfection . على هذا النحو بالضبط كان جاليلي يتصور حالة السقوط ا ر التام سم ما، و هي ا الة ال تتحقق بعد أي مكان،

ذا بين اربه أن الوقائع تسعى دائما إ قيق هذا النموذج ا ثا ا ؤسس بشكل سابق.

إلا أن مشكلة أخرى تطرح نفسها هنا، ذلك أن الأمثلة ال سقناها إ حد الآن ص الفيزياء، و هو ا ال الذي لك فيه النماذج ا ثالية les modèles idéaux بكل تأكيد يق الرياضيات. لكن هل يصدق هذا على علم النفس، علم الاجتماع و على العلوم الانسانية عموما؟

ا قيقة هذا ما دفع هسرل إ التمييز ب نوع من ا اهيات: **ا اهيات الدقيقة** ال تستجيب للتصورات الدقيقة للرياضيات و الفيزياء، و ال لا لك سوى صلة غ مباشرة با عيش، ما دام ليس بوسعها أن تع عن هذا ا عيش كما هو، و **ا اهيات ا ورفولوجية** أو غ الدقيقة ال ب عليها على العكس من هذا، أن تعبر عن ا عيش كل فوارقه nuances و بأمانة. هذا يع أن **مفاهيم العلوم الإنسانية** لا كن أن تشكل **موضوعا إلا للفينومينولوجيا الوصفية،** و أن هذه العلوم ليست اجة إ أن تبلغ مستوى دقة ا ندسة لكي تكون صارمة rigoureuses، ذلك أن صرامتها تعود على العكس من هذا، بالضبط إ **غياب الدقة** ال هي دائما تبسيط للمعطى و ريد له une simplification idéalisante du donné.

4- رؤية الماهيات و الاستبطان

من الطبيعي و من ا ؤكد أنّ مثل هذا الوصف للمعيش سيبدو مريبا suspect بالنسبة إ علماء النفس ا تمسك با نهج التجري ، ذلك أنه يعد رجوعا إ الاستبطان الذي ما فتئ أوجست كونت يرفضه بكل صراحة.

هذا، و لا شك أن خطر الاستبطان يتمثل بالدرجة الأو اعتبار عملية وصف حالة نفسية من طرف الذات ال تعيشها أمرا موضوعيا، فضلا عن كون ا عطيات الداخلية ليست فقط غامضة و متغ ة، بل إ ا لا تقبل أية مراقبة موضوعية، و لا تتضمن أي معيار من شأنه أن مي الذات من الوهم illusion . و إذا كان الأمر كذلك فمن ا ستحيل قيق الرد ا اهوي، لأننا

سنضطر، كما يقول هسرل، " إ تأويل ا اهوي l'eidetique بطريقة سيكولوجية"[1]، و هذا معناه التعامل مع الشعور كما لو يكن على الإطلاق قصديا، أي كما لو كان منغلقا بشكل دائم على نفسه، حبيس خصوصيته التجريبية، و كما لو يكن لك با اهية القدرة على أن يقصد من خلال مضامينه ا اصة حقيقة كلية تكون بالتعريف مشتركة ب ا ميع و سهلة ا نال بالنسبة إ ا ميع.

سيكون هناك إذن بالنسبة إ ليل فينومينولوجي أصلي authentique ماهية مفارقة للنظام النفسي psychisme ذاته و لأفعاله، كما سيكون من ا مكن إدراك ماهية هذا النظام النفسي على العموم بواسطة ربة نظامي _ أنا_ النفسي ا اص.[2]

5- القصدية و الفهم

إذا كان مفهوم القصدية، كما سبق أن رأينا، مركزيا جدا بالنسبة إ الفينومينولوجيا، فمن غ ا مكن أن يتحول إ حقل سيكو- فيزيائي بسيط دون أن يعرض من هنا فكرة الفينومينولوجيا نفسها للخطر.

على العكس اما، إنه من خلال إرجاع القصدية إ معناها الغائي، أي باعتبارها هدفاvisée للشعور و **إنتاجا للمع** ، كن للفينومينولوجيا أن تدرك الظواهر الإنسانية مضمو ا ا عيش، ذا ينبغي ألا نتعجب إذا عنا أن بعض الباحث حاول من خلال الفينومينولوجيا **إصلاح البعد الذا** الذي يز الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية.

هذا، و كن القول إن الشيء ا شترك ب هذه ا اولات ا ختلفة من حيث النوع و ا وضوع هو طيطها ا كن تسميته نهجية الفهم العلوم الإنسانية une méthodologie de la compréhension en sciences humaines. فما هي يا ترى العلاقة ب القصدية و الفهم؟

إذا كان بالإمكان فهم ما هو إنسا ، فإن ا ديث عن الفهم نفسه لا يستقيم إلا إذا كانت الظاهرة ل الفهم منعشة بقصدية. من الواضح على سبيل ا ثال أننا لا نستطيع أن نقول عن جيولوجي أنه يريد فهم مسمار، لأن مهمته تتمثل فقط ليل تركيبته، مراحل تكونه، و البحث عن مصدره إ . على العكس من هذا اما سيكون موقف عا الآثار من صوان منحوت يعود إ العصر ا جري القد ، ذلك أن الصوان لا يل فقط إ قوان فيزيائية-

[1] Edmund Husserl, Idées directrices, p. 199.
[2] André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie ? pp. 36, 37, 38, 40.

كيميائية و جيولوجية كغ ه من الأحجار، بل إ قصد intention إنسان ما قبل التاريخ الذي استخدمه كأداة، و الذي جعلنا منذ تلك اللحظة نتعامل معه لا كموضوع طبيعي و إ ا كموضوع ثقا متميز ء ما، نظرا إ أن الشكل الذي منحه له صاحبه أو مستخدمه يتجاوز قصد ا ر . من هنا كننا أن نقول عن مثل هذا ا وضوع إنه قابل للفهم، بعبارة أخرى قابل لأن وقعه الوسط الإنسا الذي يعطيه معناه، و الذي سد فيه matérialise القصد الذي نريد التوصل إليه.

الواقع، إن ا وضوع هنا يقدم نفسه للباحث كلغز، أي كسؤال يوجهه إ صاحبه الغائب الذي ترك على عمله أثر قصد ضائع: ماذا أراد أن يعمل؟ ماذا أراد أن يقول؟

إن فهم سلوك ما يع إدراكه ء من ا عا من الداخل، أي من خلال وجهة نظر القصد الذي ركه، و بالتا من خلال ما عله بالفعل إنسانيا و يزه عن ظاهرة فيزيائية ما.

أما مسألة اعتبار الوقائع الاجتماعية موضوعات فيزيائية مثلما ذهب إ ذلك دوركا دعوته إ اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياء، فهذا يع إقصاء البعد الذا و القصدي الذي عل هذه ا وادث بالضبط حوادث إنسانية، ح أن الشيء الذي تريد الفينومينولوجيا إدراكه هو على وجه التحديد ا انب الإنسا ماهيته. هل هذا يع أ ا نوع جديد من التحليل النفسي، مادام أن هذا الأخ يسعى هو الآخر إ إدراك القصد العميق ختلف السلوكات الإنسانية ؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه الفصل الرابع.

الفصل الرابع

الفينومينولوجيا و التحليل النفسي

1- نقطة تقاطع الفينومينولوجيا و التحليل النفسي

إن السؤال الوجيه الذي ـدر بنا طرحه هذا ا قام و قبل ا ـديث عن علاقة ا نهج الفينومينولوجي بالتحليل النفسي هو: هل يكفي من أجل إدراك القصد العميق ـوقف ما أو لفعل ما و بالتا من أجل فهمهما أن نكتفي ـظهر ا ا ـباشر و أن نظل مستوى القصد البسيط الذي تصرح به الذات؟

لا ننكر أنه بإمكاننا أن ـطئ فيما يتعلق بقصود الآخرين، كما أن الآخرين أنفسهم معرضون للخطأ فيما ـص نواياهم ا اصة. بالإضافة إ هذا من ا ـمكن أن نصادف سلوكا ليس له أي مع ظاهر، ا يدفعنا إ اعتباره خاليا من ا ع مثلما ـصل بعض ا ـواقف العصبية أو النفسية ا ـرضية névrotiques ou psychotiques.

من هنا فمن الواجب علينا أن نسلّم بأن فهم الآخرين و حـ فهم الذات اط بظلمة يصعب إزالتها، و بأن ا ع الظاهر لسلوك ما في مع أكثر عمقا منه، و بأن القصد غالبا ما لا يكون واضحا إلا على ـو مغلط.

و يرجع سبب هذا بالدرجة الأو إ كون الذوات الإنسانية ليست عقولا لازمنية intemporels خالصة، كما أن ا ياة النفسية ذا ا تسبق و تتجاوز التفكـ الشعوري و تتضمن تشكيلات قد ة تفلت منها و ـدد مسعاها sa visée، و هذا بالضبط قبل حـ أن نتمكن من توضيحها بواسطة التأمل. و هذه النقطة بالضبط يكمن التقارب الأكيد بـ الفينومينولوجيا و التحليل النفسي الفرويدي، الأمر الذي لا يثـ على كل حال دهشتنا، خاصة إذا علمنا أن فرويد كان هو الآخر تلميذا لـ نتانو على غرار هسرل.

هذا، و من الواجب علينا هذا ا قام أن نتذكر نظرية التأسيس constitution ا همة جدا ـسرل الذي أعلن أعماله الأخـ ة أنه ليس العا َ وحده هو الذي يكون مؤسسا الشعور أو الذات الـ يكتسب منها و فيها معناه كعالَم، بل إن **هذه الذات نفسها تتأسّس**، و من هنا ـكننا معرفتها من خلال تأمل حيا ا ا اصة اللامتأملة irréfléchi.

على هذا الأساس يز هسرل ب نوع من القصدية: **القصدية ا وضوعاتية** une intentionalité thématique ال تع معرفة ا وضوع و معرفة ما يعرف عن ا وضوع، و **القصدية الإجرائية** opérante أو القصدية **ا تمرنة** ال هي **هدف ا وضوع الكامن فعل غ متأمل بعد**. و على الرغم من أن القصدية با ع الأول تسعى جاهدة للالتحاق بالثانية فإ ا لا تبلغها أبدا، لأن هذه الأخ ة تسبقها بلا توقف.

هذا يع أن التفك ، و بالتا ا عرفة الواعية لا تتحقق إلا على أساس من اللاتفك ، أي على أساس هذا البعد من ا ياة ا سمى"**مع** "، لكنه مع تتم صياغته بعد، و لا كن النهاية لأية صيغة أن تدركه أو تتضمنه. كيف نفهم إذن هذ ا ع الأو primitif؟ ألا يذكّرنا باللاشعور الفرويدي؟ بلى بكلّ تأكيد. ليس هذا فحسب، بل إن هسرل قد أدرج ***التأملات الديكارتية*** (37، 38) مفهوم **الأصل ا نفعل** genèse passive الذي يؤكد هذا التقارب، حالة ما إذا فهمنا با قابل، من عبارة "**أصل فاعل**" نشاط الشعور الذي بواسطته "يتدخل الأنا باعتباره مولدا، مبدعا و مؤسسا بواسطة أفعال خاصة للأنا"[1]، أي باعتباره منتجا و منتجا من جديد وضوعات ا عرفة بواسطة أفعاله ا اصة، " مثل مفهوم ا موعة بواسطة عملية ا مع، مفهوم العدد بواسطة عملية الإحصاء...إ ".

أما الأصل ا نفعل فا قصود به الشيء الذي " " تكوينه"، أو الشيء "ا نجز بشكل تام"، و الذي انطلاقا منه تكون هذه الأهداف السامية كنة. إن الشعور لا يكون موضوعاته من عدم exnihilo، و إ ا انطلاقا من **مادة أولية** مؤلفة من **ترابطات إدراكية** و من عادات تكونت بدورها خلال فترة التعلم الذي حدث الطفولة و نسيانه.

و إن ما ب على التفك أو التأمل الفينومينولوجي بالضبط تتبعه هو رى هذا التاريخ، و هذا من أجل بلوغ التأسيس الأول Urstiftung الذي يضع بشكل غامض كل الأهداف. هذا التأسيس الأول هو الشيء الضم أو ا دف ا رافق co-visé الذي إذا نوضحه فلن نتمكن أبدا من إزالة الغموض الذي يكتنف كل هدف معر visée cognitive، بل ح كل هدف إرادي أو عاطفي.

على أن مثل هذا التقارب لا يع أن الفينومينولوجيا اري التحليل النفسي كل شيء، ففضلا عن كون منهج التحليل الفرويدي الذي تص دف علاجي تلفا اما عن منهج التفك

---
[1] Méditations cartésiennes , p. 65.



و الرد الفينومينولوجي الذي يتميز دف فلسفي، فإن الفينومينولوجيا برمتها تنفصل من حيث ا بدأ عن التحليل النفسي، من حيث أن هذا الأخ يدرك اللاشعوري l'inconscient كبنية تية كن تأويل حركيتها dynamisme صطلحات التفك السب ، أي باعتبارها نظاما لقوى غ شخصية impersonnelles كن تشبيهها بقوى فيزيائية.

إن الفينومينولوجي الذي يتحدث عن القصد و ا ع يصعب عليه أن د نفسه ضمن الاستعارات الفعالة للميل pulsion ، الكبت refoulement ، التركيز النفسي investissement...و ما شا ها من ا فاهيم ال يستخدمها التحليل النفسي.

لكن هل مع هذا أن التحليل النفسي لا يستطيع تر ة ا ع و القصد إلا إ لغة فيزيائية؟ هل قال فرويد يوما إن الدلالة ليست سوى علم الطاقة énergétique، أو إن ما يترجم إ علم الطاقة هو الأصل دلالة؟ لا فى علينا الفكرة ا شهورة لـ لكان Lacan الذي يعتقد أن اللاشعوري l'inconscient لك بنية تشبه بنية اللغة، و انطلاقا من هنا يؤسس اللغة الشعورية على لغة أكثر أصالة. على أية حال إن فرويد نفسه يقول صوص الأفعال الناقصة: " إن التشويه الذي يكون زلة lapsus لك مع " و يتمثل هذا ا ع اعتبار الزلة، بالنظر إ تأث ها " فعلا نفسيا كاملا له هدفه ا اص، أو لّيا manifestation له مضمونه و دلالته ا اصان"[1].

على هذا الأساس إذا تكن الفينومينولوجيا هي التحليل النفسي فإ ا تستطيع أن د على الأقل هذا الأخ تقنية للتحليل ليست وز ا، كما كنها من ا انب الآخر أن توضحها من جهة : من حيث دلالتها و من حيث أ يتها ا قيقية. يقول مرلوبن هذا الصدد: "إنه من ا طأ أن نعتقد بأن التحليل النفسي يقصي، ح بالنسبة إ فرويد، وصف الدوافع السيكولوجية و يتعارض بالتا مع ا نهج الفينومينولوجي. بالعكس، لقد ساهم التحليل النفسي (على غ علم منه) تطوير الفينومينولوجيا، و ذلك بتأكيده، على حد تعب فرويد نفسه، بأن كل فعل إنسا " له مع "، و من خلال ثه كل مكان عن فهم ا ادث بدلا من ربطه بشروط ميكانيكية".[2]

هذا، و لو تأملنا كتاب فرويد ا شهور"مقدمة إ التحليل النفسي" لوجدنا أنه قد لّى ليلاته ا لموسة عن التفك السب ، و ذلك عندما بين أن الأعراض لك دائما عدة معان، أو كما يقول هو، تكون ددة بأكثر من سبب surdéterminés ، ذلك أنه اللحظة ال ينشأ فيها

[1] S. Freud : Introduction à la psychanalyse, trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961, p. 45.
[2] Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris nrf 1945, librairie Gallimard, 10e édition, p. 184).

عرض ما، ـد دائما الذات عوامل وجوده، يث لا يكون أي حادث ا ياة ـدا ـديدا حقيقيا من ا ارج[1].

2- التفسير و الفهم

هكذا يظهر لنا التقارب بـ الفينومينولوجيا و التحليل النفسي أنه إذا كان "الفهم" هو التقاء قصديتـ : قصدية الذات الـ تبحث عن ا عرفة، و قصدية الذات الـ ب أن تصـ موضوعا للمعرفة، فإن هاتـ القصديتـ لا تنضمان إ بعضهما البعض تلقائيا، بل إن انضمامهما و هذا يعـ الفهم compréhension يفترض من جهة الشعور العارف تأسيسا élaboration علميا يسمح بتقليص ا سافة الـ تفصله عن الشعور الواجب معرفته، إلا أن ا ناهج ا ستخدمة ذلك لا تنتمي بالضرورة إ الفينومينولوجيا. لنوضح الأمر ـثال:

لنفترض موقفا باتولوجيا مثل الضحك ا يستـ ي: لا شك أن الفهم الأول أو قبل العلمي ـثل هذا الضحك ـعل الإنسان العادي يشك أن هذا الضحك ـفي استدلالا غريبا و ـلك دلالة ـتلفة عن تلك الـ يتضمنها الضحك الذي يثـ ه مشهد فكاهي مثلا، هنا ـكن القول إنه من شأن الطبيب النفسا psychiatre أن يفهم هذا الضحك على ضوء أعراض أخرى تسمح بتصنيفه ضمن ا ـدول الإكلينيكي للهيستـ يا، غـ أنه ا لا شك فيه أن هذا ا ـدول نفسه قد وضعه بعد ملاحظات عديدة، بعد مقارنات و ـارب لا تعود إ الفهم الأول.

هكذا نرى أنه يوجد بـ ا وقف أو ا ـديث ا ـذيا للمريض و حديث الطبيب النفسا عن ا ـذيان مرحلة تفسـ ية تتوسطهما، من دو ا لا يظهر معـ السلوك الباتولوجي أو ا رضي.

غـ أن السؤال ا طروح هنا هو: إذا كان هذا ا عـ ليس أكثر من بيان بـ علاقات سببية، أي إذا كان تفسـ ا أو توضيحا explication من خلال الكشف عن العلاقات الـ تفلت من شعور الذات، فهل من ا مكن أن يصبح مفهوما طبقا ـقتضيات les exigences الفينومينولوجيا؟

أ يقص التشييء العلمي l'objectivation scientifique الذي كان ضروريا من أجل معا ـة نقائص الفهم ا باشر كل بعد ذا و بالتا كل إمكانية لفهم جديد؟

كان من ا مكن أن يكون الأمر كذلك لو أن نظام الأفكار ا وضوعي الذي يتم إطاره التفكـ الظاهرة الإنسانية، يسمح بالتخلي عن بعده الإنسا ليحوله على سبيل ا ثال إ ظاهرة

[1] Ibid., p. 184.

فيزيولوجية أو فيزيائية بسيطة، لكن الأمر ليس كذلك، إن البعد الذا يبقى حاضرا يع مراحل دراسة الظاهرة الإنسانية، دون أن يكون ذا ا ضور أي تأث سلـ على الدقة و الصرامة ا رجوة بل العكس هو الصحيح، كما سنرى الفقرات اللاحقة.



القسم الثالث

عالم الحياة بين العلم و الفلسفة:

بوادر أزمة العلم

الفصل الأول

الفينومينولوجيا و العلوم

1- الفينومينولوجيا كفلسفة نقدية للعلوم

لقد صار واضحا من الفقرات السابقة بأن الفينومينولوجيا من خلال انشغا ا بـ **الفهم الكلي** و من خلال ثها عن مع ا نهج ا طبق العلوم الإنسانية، تكن رد علم ضمن علوم أخرى، لذلك كننا أن نسميها ق، و هذا ما أراده هسرل نفسه، **فلسفة مرافقة و ضامة لتطبيق العلوم**، و هذا حـ لا يضيع أبدا ا شروع الذي أوجدها و الذي يبقيها عمليا. "إن الفينومينولوجيا لا تدرس ا وضوعات ال يتأملها ا تخصص العلوم الأخرى، و إ ا تتأمل **النظام الكلي** للأفعال ا مكنة للشعور، للتجليات ا مكنة و للدلالات ال تتعلق بالتحديد ذه ا وضوعات. على هذا الأساس فإن كل ث **دو اطي** يتناول موضوعات ما ب ويله transmutation إ ث **ترنسندنتا** "[1].كيف ذلك؟

إذا كان العالم الذي يدرسه العلم هو العا الذي نعيش فيه، نتحرك فيه و نوجد فيه، فمع هذا أنه لا يشمل فقط الظواهر الإنسانية، النفسية، الثقافية أو الاجتماعية فقط، و إ ا أيضا الظواهر الفيزيائية ال تتناو ا العلوم الدقيقة للطبيعة. و إذا كانت الفينومينولوجيا تسعى، كما سبق أن رأينا، إ توضيح élucidation أسس العلم، و من هنا إ الإجابة عن السؤال: " ما هو العلم؟ " أو "ما هو مع العلم؟ " فإنه لا يوجد علم يفلت من التأمل الفينومينولوجي، و لا بطبيعة ا ال ما نسميه على العموم "علما" مادام أن كل علم قد نشأ على " **أرضية معطاة بشكل سابق**"، و بـ على أسس سابقة عليه. ذا تستحق الفينومينولوجيا أن تسمى دارة علما كليا، كما أن هذا العلم الكلي لا د إ ا يعبر بشكل و عن موضوعه و منهجه أفضل من مصطلح **فينومينو-لوجيا**.

[1] E. Husserl : Manuscrit de 1913, publié dans les Etudes philosophiques, janv.-mars 1949, p. 3.

2- علوم في أزمة و إنسانية في أزمة

إن موضوع أزمة العلوم و البحث عن معناها ظ باهتمام هسرل و تركيزه الكب ين إلا كتابه الأخ ***"أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية"،*** إلا أن هذا لا يع بطبيعة ا ال أن هذا ا وضوع كان غائبا ائيا كتابات هسرل قبل هذا، بالعكس لقد كان حاضرا كل أعماله و على وجه ا صوص كتاب ***الفلسفة كعلم دقيق*** لسنة 1911 حيث كتب هسرل: " إن علوم الطبيعة تكشف لنا أي شيء لغز الواقع ا ا ، أي الواقع الذي نعيش و نسلك و نوجد فيه، أما الاعتقاد العام الذي يذهب إ أن هذه هي الأصل وظيفتها، وبأ ا تبلغ بعد مستوى التقدم الذي كّنها من أدائها، و كذا الرأي الذي يذهب إ أنه بإمكا ا الأصل أداءها فقد تب من خلال التأملات العميقة أ ما رد **خرافة** ".[1]

لا شك أن الاهتزازات و التقلبات ال شهد ا أوروبا بعد عام 1930 بالإضافة إ انتشار ا ذهب اللاعقلا irrationalisme أ انيا، و الذي عا منه هسرل بشكل كب ، كل هذا كان لابد من أن يوقظ و يعجل لديه هذا الإحساس **بأزمة نظرية** باعتبارها ديدا للأزمة السياسية و الثقافية معا، و هذا هو بالفعل واقع ا ال. أفلم يكن الفلاسفة و العلماء مسؤول بشكل أم بآخر عن هذه الأزمة باعتبارهم خدمة للعقل؟

ب بادئ ذي بدء أن نتفق على مع " أزمة العلوم". لا شك أن الأمر لا يتعلق بالتشكيك طابعها العلمي الذي ي هن بشكل كاف على دقتها و خصوبتها، بالعكس اما، إن وجود العلوم الدقيقة و من بينها تلك الأكثر دقة مثل الرياضيات و الفيزياء هو الذي يشكّل النموذج ا ثا ا ينبغي أن نفهمه من كلمة " علم ". و على هذا الأساس إذا كانت هنالك أزمة نظر العالِم فإ ا لا تتعلق بطبيعة ا ال سوى بالتقدم progrés الداخلي للعلوم و انفتاحها على اكتشافات جديدة، الأمر الذي لا يشكك لا مكتسبا ا الأساسية و لا منهجها، و لو حصل أن حدث غ متخصص العلم العلماء عما يسمى أزمة العلوم، ما كان بوسعهم سوى أن تجوا أو أن يبتسموا، و من هنا فإنه لا كن ديد الأزمة إلا من منظور **الدلالة الكلية للتطبيق العلمي.**

---

[1] E. Husserl, la philosophie comme science rigoureuse, p. 170.

يقول هسرل: "إن هذا التحول التقدير لا ص الطابع العلمي للعلوم، و إ ا ص ما تعنيه و ما كن أن تعنيه العلوم و العلم بشكل مطلق بالنسبة إ **الوجود الإنسا** . إن الطريقة النهائية ال حدد ا تصور الإنسان ا عاصر العالم النصف الثا من القرن 19 بواسطة العلوم الوضعية، هذا العا َ الذي شوهته الرفاهية ال حققتها هذه الأخ ة، يع التخلي اللامبا عن هذه ا شاكل ال تعت أساسية بالنسبة إ إنسانية أصيلة.

بعبارة أوضح تتجلى الأزمة بشكل جوهري انفصال عا َ العلم كما يؤسسه العلم و يراه عما يسميه هسرل عا ا ياة، فماهي يا ترى العلاقة ا تبقية ب العا الذي يتحدث عنه الفيزيائي و ذلك الذي يتحدث عنه الشاعر أو الذي نتحدث عنه ن يعا لغة حياتنا اليومية؟ بل هل بقيت هناك أصلا علاقة بينهما وقت طغى فيه العا التق العلمي على يع ا ستويات ا ياتية إ درجة أن صار الإنسان نفسه الذي أسس هذا العالَم مغترِبا فيه؟

لقد حولت العلوم الشيئية الإنسان إ شيء من الأشياء، أي أ ا شيأت ما لا يقبل التشييء بطبيعته، فكانت النتيجة إنسانا زقا ب وجودين، وجود يوجد فيه و لا ينتمي إليه، و وجود ينتمي إليه و لا يوجد فيه، أو بتعب أدق يعد يوجد فيه لأن العا َ التق قد حلّ لّه. ذا صار حال هذا الإنسان يشبه حال طفل أُخذ من ب أحضان أمه ليتولّى رجل آ الاعتناء به و تربيته و توجيهه طبقا لتعليمات العلم التجري الصحيحة و الدقيقة، و بعد سنوات صار الطفل رجلا آليا يتقن و يعرف كل شيء إلا مع السعادة، و هذا ببساطة لأن السعادة من ا عا ال تتجاوز الإمكانات "اللا دودة" للعلوم التجريبية الوضعية !

الفصل الثاني
أسباب الأزمة و طرق تجاوزها
1- نسيان الأصول

إن السبب الأول و الرئيسي حسب هسرل ذه الأزمة هو ول موضوعية العلوم إ ا ذهب الوضعي، هذا الأخ الذي ليس الواقع شيئا آخر سوى هذا الوهم أو هذه "ا رافة" ال سبق سرل أن كشف عنها مقال 1911، و ال تزعم أنه بإمكان العلم أن يكشف عن سر الواقع le mystère de la réalité، باعتبار أنه يدرس و يتناول، على عكس الأشكال ا عرفية الأخرى، ما هو كائن. هكذا يعد ا قال ا وضوعي للفيزيائي على سبيل ا ثال ثابة التعب عن الوجود ذاته للأشياء و للعالم الفيزيائي، و هو ا قال الذي ب أن يعد كل نوع آخر من إدراك هذا الواقع نسبيا أو لا قيمة له بالنسبة إليه. ولأن مثل هذا ا قال يتصف با وضوعية، فإنه يعت اية ا طاف حديثا للوجود عن نفسه le discours de l'etre sur lui-même ، و من هذه الزاوية فهو **حقيقته ا طلقة.**

هذا، و ا أن ا وضوعية تفترض وضع الذات الإنسانية و كذا الأ اط الذاتية لإدراك الواقع ب قوس ، فإن العالِم يتحدث كما لو كان فقط يع صوته للوجود، بعبارة أخرى كما لو كان هذا الوجود متكونا أعماقه من **أشكال و صيغ** ليس على العالِم سوى أن يذكرها.

إلا أن ا ذهب الوضعي، من خلال **توحيده ب الوجود و اللغة العلمية ذا الوجود** ينسى أن العلم ما هو إلا نشاط إنسا يؤسسه الإنسان حسب تقليد و مشروع إنساني . و من هنا فالسؤال ا هم هذا ا قام هو: كيف كان هذا النسيان نفسه كنا؟

إن هسرل نفسه يرجعه إ "ترييض جاليلي للطبيعة"[1]، و جاليلي ثل هنا بداية القرن السابع عشر الذي يدشن العصور ا ديثة و يسجل يء العلم.

لنوضح الأمر أكثر: إن جاليلي يؤسس الفيزياء ا ديثة على قاعدة نظرية مهيأة بشكل سابق،

---

[1] E. Husserl, La crise des sciences europeennes et la phénoménologie transcendentale, traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard 1976, p. 146).

و هي قاعدة ا ندسة و الرياضيات اللت تأسستا القد . غ أن عالم ا ثاليات idéalités ا ندسية و الرياضية ي ل من السماء جاهزا، بل نشأ من ربة العالم ا سي الذي نصادف فيه أجساما ذات أشكال غ كاملة و متنوعة. يقول هسرل: " إننا العا ا رئي الذي يط بنا لا نعرف من خلال تركيز نظرنا التجريدي ا الص صوب الأشكال ا كانية و الزمنية، صوب "الأجسام"، - لا نعرف- أجساما هندسية و مثالية و إ ا بالضبط هذه الأجسام ا اضعة لتجربتنا و ال كننا أن و ا يلتنا. لكن رغم كل شيء فإن ا مكنات ا الصة و ا ثالية ع من ا عا ال صل عليها ذه الطريقة ليست شيئا أقل من الإمكانيات ا ندسية ا ثالية، أي الأشكال "ا الصة" هندسيا، القابلة للتسجيل ا كان ا ثا ، الأجسام "ا الصة"، ا ستقيمات droites "ا الصة"، التصميمات "ا الصة"، الأشكال الأخرى ا الصة، و كلّ من ا ركات و التبديلات déformations ال دث طبقا لأشكال خالصة.[1]

صحيح أن هذه الصور ا الصة أو "الصور ا دودة " قد إدراكها أولا دف تق و هو قياس الصور الواقعية ال يكن بوسعنا الاهتمام صوصيا ا لأغراض عملية، حيث " ذه الكيفية إدراك ا ستقيمات، ا ثلثات و الدوائر ال تسمح بفضل خصائصها ا ثالية بإجراء عمليات على أشكال ملموسة (أكثر أو أقل) استقامة، تثليثا أو دائرية. غ أن هذا الاهتمام التطبيقي قد تعزز باهتمام نظري، نظرا إ أن هذه الصور ا ثالية تضمنت خصائص و قوان خاصة كن دراستها لذا ا، بالإضافة إ هذا فإ ا نقلت دقتها إ الظواهر الواقعية عندما تطبيقها عليها، الشيء الذي حدث بشكل مبكر التنبؤات الفلكية.

على هذا النحو إذن نشأ ا يل إ اعتبار هذه الصور ا ثالية ثابة وقائع مستقلة و أكثر "موضوعية" من الواقع ا سي لأنه بوساطتها، و بواسطتها فقط كن اكتشاف قوانينه صارمة.

كل هذا كان مع جاليلي الذي يشعر با اجة إ تعميق الطريقة ال نشأ ا الأصل هذا العمل التجريدي idéalisateur ، بالعكس لقد ب أ اته على الفرضية – الواعية أو غ الواعية- بأنه ليس فقط الأشكال، العلاقات ا كانية و ا ركات هي ال تتلاءم répondre مع هذه الطريقة و إ ا الطبيعة بأكملها واقعها ا لموس، مع كل خصائصها و صفا ا كن تر تها إ **لغة رياضية.**

[1] Ibid. , p. 147.

ذا تكن ا سألة تقتصر على سيد الأشكال ا الصة للمكان، للزمان أو للحركة، أي هذا الإطار أو ا يكل العظمي ا ثا للعالم، بل ح امتلاءه Fülle، أي متة نفسها sa chair ال تّلها الصفات ا سية مثل الألوان، الروائح، الأصوات...إ ، إ جانب درجة قو ا أو كثافتها intensité ، و من هنا أيضا تكونت الفرضية البديهية ال ققت يومنا هذا، و ا تمثلة أن هذه الصفات كن إ اقها بشكل مباشر قادير grandeurs قابلة للقياس و بالتا معروفة و مستوعبة بدل أن تكون مدركة ببساطة.

ذه الكيفية إذن التخطيط شروع **طبيعة مريضة** mathématisée كليا و مكونة موعة مبنية عقليا على عدد صور من ا بادئ أو البديهيات ال يعد يتعلق الأمر فيها "بسببيات منعزلة" و إ ا بـ " سببية كلية دقيقة " أو تمية كلية.

مثل هذا التصور لا يكون العالم مسيطّرا عليه فقط نظريا بواسطة الفكر ا الص، بل كنه أن يص كذلك ح من **الناحية التطبيقية** بواسطة تقنية ذات إمكانيات لا دودة.

لا شك أن فكرة مثل هذه ليست غريبة و لا بعيدة عن الا اه العام للفلسفة التقليدية الذي ظهر منذ أفلاطون، و ا تمثل التفتيش ت الظواهر، ت عا التجربة اليومية أو الدوكسا Doxa عن واقع خفي لا كن سوى للفكر أن يبلغه. من هنا بالضبط جاءت اولة اعتبار ا قيقة العلمية با ع الدقيق للفيزياء الرياضية ثابة **الواقع ا وهري** الذي تبدو إزاءه كل أ اط الإدراك الذاتية خادعة أو و ية illusoires ، و من ة الرغبة، حالة ما إذا كان هذا هو نفسه الواقع ذاته، بناء **الفلسفة، هذا العلم الكلي للعا ، كنظرية عقلية موحدة** أكثر هندسية more géométrico مثلما سيخطط ذا ديكارت و اسبينوزا. غ أن هذا الإدراج Substruction ا يتافيزيقي ما لبث أن دم، و هو الأمر الذي حدث بعد **النقد الشكي يوم**، ليفقد العلم بذلك أساسه،

و ليتحول إ رد **تطبيق** يسـ طريق التقدم حقّا بفضل منهجه الدقيق، إلا أنه لن يعي بعد هذا لا أ يته و لا معناه. على هذا النحو قق و يتحقّق **الانفصال التار ي** بـ عالم العلم ا نغلق أكثر فأكثر على نفسه، و عا ا ياة الذي يسعى إ معقولية يعثر عليها بعد. Rationalité introuvable.

2- ضرورة العودة إلى عالم الحياة

إن الشيء الذي يظهر لنا أن عالم العلم هو عا َ بلا حياة هو استبعاد exclusion العلم لكل ا مولات prédicats التطبيقية، القيمية axiologiques و الثقافية ال بواسطتها تكتسب ا وضوعات مع و قيمة بالنسبة إلينا. فمن الواضح مثلا أنه لا أحد يستطيع أن يقول عالم جاليلي "عا الفيزياء الرياضية " عبارات مثل: الطقس يل أو البحر هادئ...إ ، كما أنه لا يوجد أي مع للحديث عن الغابات، الضيعات، ا نازل، الأدوات...إ ، ذلك أننا إذا نظرنا إ العالم من الزاوية العلمية، فإنه ب علينا أن نتجرد من ذواتنا باعتبارها، أو باعتبارنا أشخاصا لك حياة خاصة، أي نتجرد من كل ما هو **روحي** بأي مع كان، و من كل ا صائص الثقافية ا تصلة با وضوعات الفعل الإنسا . من هنا كن القول بعبارة وجيزة إن عا ا وضوعية ا الصة، عا " النظام ا ادي الواقعي ا وصد "[1] هو عا لا يقطنه و لا كن أن يقطنه أحد.

هذا لا يع إطلاقا أن التفك أو التأمل الفينومينولوجي سيتخلى أو ب أن يتخلى عن ا وضوعية العلمية، بالعكس إن هدفه يتمثل بالضبط إعادة **إدماج عالم العلم عالم ا ياة**، ذلك أننا إذا كنا لا د ا ياة عا العلم، فهذا راجع ر ا إ أن العلم ليس سوى إنتاجا تقوم به ا ياة ال تبقى تبعا لذلك منسحبة من تطبيق هي ال حددته، و الذي لا يكفي مع ذلك لوعيها بذا ا. يقول هسرل: " ألا يؤول الأمر إ جدال و دور عندما نرغب تفس ا دث التار ي "علوم الطبيعة " نهج علوم الطبيعة؟[2]

بعبارة أخرى هل كننا أن نضع كشيء موجود ذاته، و بالتا كشيء مستقل عن كل ظاهرة ثقافية و سابق لكل ظاهرة ثقافية، تصورا للطبيعة يكون هو نفسه نتاجا للثقافة، دون أن نقع تناقض؟

ا قيقة، لا كننا تبديد الوهم ا وضوعي إلا إذا أبرزنا من جديد العلاقة ال تربط العلم بعا ا ياة، أي ذا العا اليومي الذي نعيش فيه، نعمل فيه، ننجز فيه مشاريعنا و عالم العلم الذي نكون فيه سعداء أو غ سعداء. هذه العلاقة كن الكشف عنها بطريقت على الأقل:

أولا: من حيث أن العبارات الأكثر نظرية و الأكثر ريدا ليس ا مع إلا بارتباطها بنمط من التجربة هو ما يسميه هسرل التجربة "قبل ا ملية"، أي السابقة لكل صياغة ضمن تصورات

---

[1] Ibid., p. 61.
[2] Die Krisis, Abhandlung III, op. Cit., p. 318.

و أحكام، هذه التجربة هي إذن ـربة الإدراك ا ـسي، أي إدراك العا الذي نعيش فيه و ا ـوضوعات الفردية الـ يتضمنها، و الـ على أساسها تبـ التصورات و الأحكام.
إن ا ـقولات ا ـنطقية و الرياضية نفسها مثل: العلاقة، العدد، الكثرة، الكل و ا ـزء...إ مشتقة كلّها من فكرة "شيء ما على العموم " الـ يل بدورها إ إدراك الشيء الفردي ا ـرد من ـديداته الفردية و النوعية spécifiques. إن الصيغ الأكثر ـريدا و كذا الفكر الأكثر صورية ـمل
أعلى مستواه بصمة هذا الأصل، الشيء الذي سيسمح ـذا الفكر بأن ـتفظ ـع ما، و للرياضيات على سبيل ا ـثال بأن تكون قابلة للتطبيق.
يقول هسرل: " كل مكتسب علمي يؤسس معناه التجربة ا ـباشرة و يل إ عا هذه التجربة".[1] مع هذا أن العلم، حـ و إن كانت لغته لا تشبه شيء لغة العا اليومي، فإنه لا يتحدث عن عا آخر، عا غـ مرئي و أكثر واقعية [على سبيل ا ـثال]، بل إنه إذا أراد أن يقول شيئا ما فإنه لن يتحدث إلا عن هذا العا ، عا ـربتنا ا ـية الـ ولد فيها.
ثانيا، لا يقتصر الأمر على كون **العلم يتحدث عن هذا العالَم**، بل إن العالِم نفسه يتكلم ضمن هذا العالَم. بكل تأكيد ـب علينا أن نلاحظ قبل كل شيء أن **العالِم ليس فقط عا ـا**، بل إنه **شخص ـلك حياة عائلية**، يستمع إ ا ـوسيقى، يلعب الغولف، له آراء سياسية و قناعات دينية...إ ، و من البديهي أيضا أن هذا العالِم، حـ أثناء ـارسته لعمله العلمي، لا يغادر عا ا ـياة. ـذا فعندما يستعمل آينشتـ أ ـاثه ا ـتعلقة بالنسبية ـارب ميكلسون Michelson ، فإن الآلات و توابعها لا تكون متناوله إلا بواسطة معرفة إدراكية appréhension perceptive، أي معرفة يشترك فيها كل الناس.
هذا، و "لا شك أن كلّ ما يوظف: الأشخاص، التجهيز، مكان ا ـعهد...إ ـكن أن يصبح بدوره موضوع إشكالية موضوعية ـع العلوم الوضعية، إلا أن آينشتـ يتمكن من تأسيس بناء نظري، سيكولوجي و سيكوفيزيائي للوجود ا ـوضوعي l'être objectif الذي تناوله ميكلسون، يكن باستطاعته أن يستعمل كموضوع للتجربة الساذجة سوى الإنسان الذي كان متناوله هو و متناول أي شخص آخر العالَم قبل العلمي."[2]

[1] E. Husserl, Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972. p. 43).
[2] Krisis, p. 128.

الواقع لن طر على بال العالِم أن يرد الأشياء ال أمامه ردا علميا، مثل مكان عمله، أريكته أو خادم ه، و أن و ا كلّها إ صيغ formules جة أن استخدامها استخداما ذاتيا من شأنه أن يفسد صحة ثه. بالعكس إن هذا البحث يعتمد على موعة من اليقينيات certitudes قبل العلمية ال هي يقينيات ربة يومية مشتركة تعد بالنسبة إ العلم ثابة مقدمات. بالإضافة إ هذا فإن الصياغات العلمية نفسها مرصعة اللغة اليومية ال تعطي ا ع الأول ا نبحث له عن معقولية عالية.

هكذا، من الواجب علينا أن نعرف مسبقا ما الذي يعنيه الضوء، السرعة، الزمان، ا كان...إ ، على و ما تعطى هذه الظواهر ا دس قبل العلمي، إذا أردنا أن نعرف عن أي شيء تتحدث نظرية فيزيائية حول الضوء، ا كان، الزمان...إ .

و إذا كانت هذه النظرية ستتحدث عن هذه الأمور بالتأكيد بطريقة تلف عن التأويل الأسطوري ا، فمما لا شك فيه أن هذا الأخ سيفقد قيمته من خلال ا عقولية ا ديدة ال جاءت ا الفيزياء. إلا أن هذه ا عقولية لا تعوض بأي حال من الأحوال عا َ التجربة قبل العلمية الذي يكون هو نفسه سابقا لكل تأويل، بل إ ا -أي هذه ا عقولية- على العكس، لا تعت صادقة vraie إلا بالنسبة إ هذا العالَم، ذلك أن العا لا يعيش مكان آخر غ هذا العالَم، و بالتا فلا كنه أن يؤسس حقيقة لا تكون كذلك بالنسبة إ هذه ا ياة ال يعيش فيها.

فضلا عن هذا فقد كان مشروع هسرل يهدف إ تأسيس "**أنطولوجيا عا ا ياة**" ال يتم فيها استخلاص **البـ اللامتغ ة** structures invariantes ذا **العالَم**، هذه البـ ال تدخل كل ربة واقعية و كنة، و ال تؤسس ذا " **قبليا قبل-منطقي** " a priori prélogique يكون كليا و ضروريا اما مثل صور القبلي ا نطقي a priori logique ال تتأسس عليه [أي على القبلي قبل-ا نطقي][1]، و هو ا شروع الذي لا يبدو غريبا عن مشروع مرلو بون .

هذا، و يلاحظ أيضا هذا ا قام أن مسألة **مع العلم** يل إ مسألة **القصد** الذي يتبعه poursuivre العالِم أو موعة من العلماء، ذلك أن العلم لا يبدأ الواقع عندما يترسب نتائجه، و إ ا يبدأ العمليات ال تؤسسه، أي مع **النشاط الفكري** للعالِم.

[1] Ibid., p. 144.

إنه يبدأ مع العملية التدشينية ال تؤسس انطلاقا من الإدراك ا سي ا وجود الأول ا ثا . من هنا يبين هسرل كيف أنه غ استطاعتنا على سبيل ا ثال أن نفهم مع ا ندسة، إلا إذا رجعنا أو تتبعنا القصد الأول للمهندس، أي إلا إذا فهمنا عن أي شيء، عن أية ربة من ارب عالم ا ياة أراد هذا الأخ أن يتحدث؟

لا شك أن كل البناءات اللاحقة قد " تأسيسها على بناءاته ا ثالية الأو ، كما ستؤسس بناءات أخرى أيضا عليها، هذا كله مع وجود خطر نسيان القصد الأول، أي تضييع ا ع الذي بيها.

لكن هنا در بنا أن نتساءل: ألا يؤدي جعل مع العلوم متوقفا على القصد الذي فيه، و كذا ربط هذا القصد نفسه با ياة، أي بالذاتية أو على الأقل بالتذاوت الذي يؤسس هذه العلوم، إ جعل ا قيقة **نسبية،** و إ الإعلان بأن ا قيقة العلمية لا تلف عن غ ها من ا قائق،

و بالتا إ ريدها من الامتياز الذي تستأثر به منذ الأزمنة ا عاصرة les temps modernes **. لا** شك أن أمرا مثل هذا سيقودنا إ طرح **أك مشكلة للحقيقة،** ذلك أنه إذا يكن العلم لك حقيقة بنفسه، ع آخر إذا تكن حقيقته حقيقة قبل ا ياة و عزل عن ا ياة، فإنه يتوجب علينا أن نتساءل: أي شيء أو على أي أساس كن ذه **ا ياة** أن تكون هي نفسها حقيقة أو **مصدرا للحقيقة؟**

3- الحقيقة وآفاقها

إذا كان ا ذهب الوضعي صر ا قيقة ال العلوم الدقيقة، فإن الفينومينولوجيا تعت **حقائق ا ياة** ال يؤسسها الفهم l'entendement **مساوية قائق العلم الية** ، فعندما أقول على سبيل ا ثال: " ا و يل " أو " أنا سعيدة "، يث تترجم لغ ال أتكلّم ا عن حال النفسية، فإن هذه البيانات تستحق أن نسميها أحكاما حقيقية دون أن يكون علينا أن نرجعها إ نظرية فيزيائية أو سيكولوجية، كما أن هذه الأخ ة ليست على الإطلاق حاجة بدورها إ هذه الاعتبارات العاطفية لتكون صحيحة نظامها.

"لا شك أن التاجر السوق لك حقيقة كن تسميتها حقيقة- السوق، ا أ ا حقيقة جيدة يطها، بل و أفضل حقيقة كن أن تكون نافعة بالنسبة إليه. فهل كن عدها مظهر حقيقة نظرا إ

كون العالِم ...يبحث عن حقائق أخرى كننا أن قق معها الشيء الكث ما عدا الشيء الذي تاجه السوق؟"[1]

الواقع لا واحدة من هات ا قيقت كن عدها معيارا مطلقا بالنسبة إ الأخرى، لا واحدة منهما كن إثبا ا على حساب الأخرى، ذلك أ ما لا ينتميان إ نفس النظام و لا ينبعثان من نفس القصد، و من هنا كن القول إن **ا قيقة لا تنفصل عن أصلها**، و لا كن أبدا أن تكون حقيقة ميتة، أي حقيقة ذا ا بل هي دائما "حقيقة حية" و هذا لأننا إ ا " لك ا قيقة قصدية حية"[2].

لكي نفهم جيدا هذا الكلام ب أن نقف ددا مع البداهة، لكن هذه ا رة من زاوية أخرى، أي من حيث صلتها با قيقة.

4- البداهة باعتبارها "معيشا" للحقيقة

لقد جرت العادة أن نعرف ا قيقة باعتبارها تطابق الشيء مع العقل. إلا أن مثل هذا التطابق لا كن أن دث إلا الشعور، و بالتا شكل معيش شعوري يعطى له ا وضوع نفسه مثلما يع عن ذلك ا كم. نقول على سبيل ا ثال إن القضية: "هذه الطاولة راء" صحيحة إذا كانت تطابق الإدراك الفعلي لطاولة راء. أستطيع كذلك أن أع عن شكل هذه الطاولة و أقول: "هذه الطاولة مربعة"، و هو حكم صحيح حالة ما إذا كان يطابق إدراك طاولة مربعة. أستطيع بالإضافة إ هذا أن أ ث عن طبيعة هذا ا ربع، و هذه ا الة لا يكون الإدراك ا سي هو مصدر حقيقة التعريف، لأن حواسي لا تدرك سوى ا ربع على العموم، و إ ا الإدراك الفكري perception intellectuelle الذي يعطى له ا ربع "بذاته" مع بنيته ا اصة هو مصدر حقيقة التعريف، و هذا لأن ا وضوع الذي سينتج الإدراك بداهته ال هي أساس ا قيقة، كن أن يكون أيضا موضوعا مثاليا تعطى ماهيته و بالتا بنيته الأساسية طبقا صوصيتها، للعقل الذي يفحصها. على أنه ب التذك بأن مثل هذه ا وضوعات ا ثالية كا وجودات الرياضية أو الأصناف ا نطقية ترتكز اية ا طاف على الإدراك ا سي الذي نح " للموضوعات ذات الدرجة العالية "صحتها validité ا نطقية" و "قوانينها ا اهوية ". إلا أن هذه البداهة ا نتجة للحقيقة ليست بدورها سوى ا ضور الذا ، حسب هسرل، للموضوع بلحمه و عظمه أمام

---

[1] André Dartigues; qu'est-ce que la phénoménologie? (Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1973, pp. 82-83).
[2] E. Husserl : logique formelle et logique transcendentale, trad. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957, p. 371.

الشعور، أو للشعور أمام ا وضوع. من هنا فإن **نقطة انفجار ا قيقة** هي من دون شك هذه **التجربة ا عيشة**، هذه ا ياة ا اضرة للشعور ال بواسطتها تكون هذه ا وضوعات و هذا العالم بصفة عامة أمامي الآن دون أن أ كن من رفض حضوره. غ أن السؤال ا طروح هنا هو: هل و كيف كننا أن نتجاوز هذا ا ضور الأصلي و أن نتحدث عن حقيقة تكون أكثر صحة من تلك ال تتفجر من هذا الإعطاء الذا Selbstgebung للموضوع.

يرى ديلتاي أنه من غ ا مكن أن نتجاوز ا ياة، كما لا كننا أن نتجاوز التجربة الأصلية ال تؤسس كل شكل آخر للحقيقة. و هذه هي الواقع النقطة ال تلف فيها هسرل عن ديكارت الذي يعتـ هذه البداهات نفسها مشكوكا فيها، مادام أنه بإمكان مضلّل شرير أن يشوه حقيقتها، و من هنا ب اعتقاده الالتجاء إ ا من أجل ضمان صحتها. غ أن هذا الشك لا م ر له نظر هسرل الذي يقول: "إن ديكارت في ذا بطريقة سخيفة ا ع الأساسي للتجربة باعتبارها إعطاء أصليا donation originale للأشياء ذا ا"[1]، ذلك أن الواقع يكون، بالنسبة إ التجربة، مثلما يعطى، و بالتا فهو ليس اجة إ أي ضمان.

هذا يع أن **ا قيقة تتمثّل كلها حضور الكائن** أو ا وجود l'étant الذي يعطى بواسطة هذا ا ضور وحده، مع ماهيته أو معناه و ليس كواقع غ معرف ب أن نا به فكر صادر من مكان ما، فاللون يعطى باعتباره مرئيا، الصوت باعتباره مسموعا، أما فيما ص الأشكال ا ثالية فإ ا تعطى حسب النمط الذي يدركها به الفكر. ذا فإن **مع الوجود و الوجود- ا عطى ا شيء واحد الأصل.**

5- الحقيقة كمثل أعلى و العالم كفكرة

من ا علوم بعد كل الذي ذكرنا أن الوجود بالنسبة إ هسرل لا تفي وراء الظاهرة كشيء ذاته لا كن بلوغه، أو كن بلوغه فقط بالنسبة إ فكر متجرد من ا اديات désincarnée، الشيء الذي يؤدي إ رد الظاهرة إ مظهر مغلط. على العكس اما، **تظهر ا قيقة نفسها الظاهرة**، لأ ا لا تلف عن ط ظهورها son mode d'apparition. لكن هل يع هذا أننا نكون ذا وضعية بداهة دائما؟

[1] E. Husserl, logique formelle et logique transcendantale, p. 374.

لو كان الأمر كذلك لما طرحنا حد مسألة الحقيقة، و لما شككنا في أن الظاهرة يمكن أن تكون أحيانا مجرد مظهر apparence، و بأن الخطأ ممكن على العموم.

الواقع، الأمر الذي سيكشفه لنا التحليل القصدي الذي بين أن البداهة هي مصدر الحقيقة، هو أن الحقيقة يمكن أن تختفي في الوقت الذي تعطى فيه. ذلك أن الشعور الذي لا يكون هنالك حضور و بالتالي بداهة إلاّ بالنسبة إليه، هو شعور خاضع **للزمنية** temporalité التي يتغير الموضوع بالنسبة إليها بلا انقطاع، مؤكدا أو نافيا البداهة التي يعطى لنا فيها. فإذا رأيت على سبيل المثال شكلا يرتسم في الضباب، من البديهي أنني أرى شيئا ما، إلا أنني لا أستطيع أن أقول ببداهة بأي شيء يتعلق الأمر، ذلك أنني إذا اقتربت أدركت إنسانا، لكنني إذا اقتربت أكثر فمن الممكن أن تكذب هذه البداهة، ليتبين أن الشكل الذي اعتبرته إنسانا إنما هو شجرة. لا شك أنني دائما أمام موضوع واحد حاضر، إلا أن هذا الحضور ليس دقيقا أبدا، فهو يثرى باستمرار بصفات جديدة، كما لو أن ما يمكن أن يرى في الموضوع، و بالتالي يعطى لنا في البداهة قد اختفى في الرؤية vision نفسها.

أستطيع أيضا، في جو صاف، أن أتأمل هذا الكتاب الذي بين يدي، غير أن الغلاف يخفي عني مضمونه، كما أن كل صفحة منه تخفي غيرها، حيث يلزمني بعض الوقت لأتمكن من تصفّحه و قراءته، دون أن أكون متأكدا من أنني قد استوفيت كل تفاصيله. هذا يعني أن امتلاك الكتاب البداهة لا يعني شيئا آخر سوى تفعيل كل كوامنه، حيث إن كلّ إدراك يستدعي إدراكا آخر و كل تجربة تستدعي تجربة أخرى، مما يعني أن **البداهة** عبارة عن **مصطلح نسعى دائما نحوه**، دون أن نكون أبدا متأكدين من بلوغه بشكل تام. هذا يعني أيضا أن البداهة لا تولد من تجربة واحدة، بل من التركيب بين عدد لا نهائي من التجارب المتطابقة.

هذا، و لما كانت البداهة تتأسس بصورة متناقضة paradoxalement على المعطى المباشر للموضوع في التجربة، الشيء الذي يؤدي إلى الاعتقاد بأننا على الفور في وضعية بداهة، فإن هذه البداهة تكون معرضة دائما للزوال، و تعتبر من المعاني مفترضة فقط، بما أنه يمكن في الأصل لتجربة لاحقة أن تكذّبها باستمرار. من هنا فإنّ هذه النظرية الهسرلية الخاصة بالبداهة تؤدي إلى نتيجتين:

تتمثل الأولى في أن كل الكيفيات التي بواسطتها يرتبط الشعور بموضوع ما ليس لها معنى إلا انطلاقا من هذه الكيفية الأساسية و المثالية في آن واحد التي هي **العلاقة** **بالبداهة**. أعرف أنني

أ ثل موضوعا ما بشكل غامض أو أتذكره أو أ يله...إ ، لأن الأ اط ا ستهدِفة هذه ces modes de visée ال هي التمثل الغامض، التذكر، التخيل ليست سوى ويلات قصدية للنمط الأصلي originaire الذي هو البداهة الإدراك. إن يل سنتور* على سبيل ا ثال، هو أن نستهدفه viser باعتباره ما يدرك أبدا و لا يدرك العا ا شترك لبداهاتنا الإدراكية، ح أن عملية تذكر صديق ما، هي استهدافه viser باعتباره يعد مدركا حاليا على الرغم من أنه قد كان مدركا سابقا، إ .

أما فيما يتعلّق **بالتفكر الرمزي** من جهته، أو التفكر بواسطة الرموز، الشائع جدا بسبب ارستنا له يوميا بواسطة **اللغة**، فإنه يل هو أيضا إ هذا الإدراك نفسه، يث أن **القصد** الدال ليس له الواقع **مع** إلا إذا استند إ **ربة** تأ ، أو على الأقل كن أن تأ لء فراغ القصد.

أي شيء نلاحظ أو نتأمل ما تعنيه كلمة "يع " signifier : نتأملها عندما نستبق من خلال تأمل رمز ما، التجربة الفكرية أو ا سية ال من شأ ا أن تعطي بشكل كامل ا وضوع ا ستهدف. إذا أخذنا كمثال كلمة "فينومينولوجيا" ال تشكّل موضوع تأملنا، فسنرى أن ما تعنيه هذه الكلمة هو بالتحديد هذا النمط من التجربة الفكرية الذي أراد هسرل أن ينقلنا إليه.

غ أنه من البديهي أن الكلمة ليست هي الشيء، و من هنا إذا كانت الكلمة - الفينومينولوجيا هنا- تسبق ربة مثل هذه-، فهذا يع أن هذه الأخ ة تتحقق بعد أو على الأقل ليست حاضرة بالنسبة إ ّ بشكل كامل، الوقت الذي أستهدفها فيه بواسطة الرمز. هذا الأخ "يرمز إ " ا وضوع الغائب حاليا، إ الدلالة باعتبارها التعب الأجوف ضور تدعوه من أجل أن قق امتلاءه plénitude.

أما النتيجة الثانية فتتمثل أنه ما دامت البداهة تكون دائما **مؤقتة**، فإننا لن نتوصل أبدا إ **حقيقة مطلقة** و لا إ حقيقة ائية. بعبارة أخرى، إذا كان الوجود ا قيقي ليس على الإطلاق سوى ذلك الوجود ا تحقق منه، فإنه يوجد دائما مكان لتحقيقات vérifications غ متوقعة نع من جعل ا قيقة مطلقة منذ الآن. هذه الأخ ة، باعتبارها لا توجد سوى آنية actualité ا وضوعات ا عيشة للشعور، و لا تتمثل سوى ا هود و الضغط ا وجه و ارب جديدة، فإنه لا كن ح افتراض إكما ا، بالنسبة إ أي كان، ح بالنسبة إ الإله، ذلك أنه ا ينتمي

---

* كائن خرا نصفه رجل و نصفه فرس كان يعيش حسب الأسطورة تساليا

إ أسلوب الإدراك أنه لا نح سوى آفاقا، لا كن أبدا الوصول إ تركيب تام ا. ذا ا ع فإنّ كل ظة من الإدراك تلعب دور دلالة، يعد لاكما ا incomplétude دعوة إ قدوم ظات مكملة هي اللحظات ال يل إليها. ذا كن القول إن كل موضوع لا يكون مدركا إلا على **أفق** من اللا ديد، و ن نعلم أنه ا ينتمي إ خصوصية الأفق horizon أنه لا كن بلوغه، و هذا لكونه يتراجع كلما اقتربنا منه. سنلاحظ هنا بلا شك أنه إذا كانت **البداهة ا ؤسسة على ا دس ا سي زائلة** بالفعل، فإن هذا لا ينسحب على البداهة ال تتأسس على **حدس فكري**. ذلك أنه إذا كان هذا ا وضوع الذي أراه أسود كن أن يظهر أ ر إذا خضع إ إضاءة أفضل، فإنه من ا ستحيل با اهية أن يعطى ا ربع يوما ما على أنه يتكون فقط من ثلاث جهات.

ا قيقة إن ا اهيات، إذا تأملناها ذا ا، غ قابلة للتبدل immuables، لكننا إذا تأملنا ط تأسسها، أي إذا أرجعناها إ التجربة ا سية ال أسستها، فإننا نكون قد رفعنا عنها ذا إمكانية الانفصال عن هذه التجربة و الانعزال داخل دائرة مغلقة من ا قائق الأبدية.

إن **أبدية ا اهيات** ال يسميها هسرل **زمنية كلية** omnitemporalité ليؤكد ذا أ ا صادقة دائما و كل مكان، لا تتحدث عن عا أبدي تلف عن عا حياتنا ا لموسة، بل إ ا تتحدث عن هذا العا الذي ليست حقيقته ا كتسبة لا مطلقة و لا أبدية. لذلك فإن العلم لا يتوقف من خلال مواجهته ا باستمرار بتجارب جديدة، عن إعادة تشكيل و عن إثراء بناء ا قائق ا ثالية.

بالإضافة إ هذا فإن **ا قيقة الكاملة للعالم** ليست سوى **فكرة** Idée با ع الكانطي، أي مثالا ليس بوسعنا سوى أن نتجه إليه بشكل لا ائي. يقول هسرل ***التأملات الديكارتية***:

" إن هذه الإحالة (إ لا ايات متطابقة لتجربة لاحقة كنة) تع بشكل ظاهر أن ا وضوع الواقعي الذي ينتمي إ العا ، و بالأحرى العا نفسه هو فكرة لا ائية ترتبط بلا ايات ارب متطابقة، و بأن هذه الفكرة مترابطة مع فكرة بداهة ربيبة كاملة، مع فكرة تركيب كامل لتجارب كنة"[1].

مع هذا أنه إذا يكن العا بدوره سوى " أفق كل الآفاق"، أو "استباقا anticipation لوحدة مثالية" الة هي نفسها إ اللا اية، فإن كلمة *عا* هي بامتياز الكلمة ال تسعى دلالتها بشكل

---

[1] Méditations cartésiennes, p. 53.

لا ائي إ أن تملأ دون أن تبلغ الكمال أبدا. و من هنا فإن العالم لن يعرف أبدا " بداهة ريبية كاملة".

6- مهمة الفلسفة بالنسبة إلى معنى التاريخ

غ أن تصورا مثل هذا من شأنه أن يقود أو قد قاد فعلا، حسب ما يبدو، إ الشكية الأكثر جذرية. أ يعترف هسرل نفسه بأن استباقنا للعالم معيش الشعور كن أن يبوء بالفشل، و بأن اربنا كن ألا تتطابق غدا، وبأن العالم كن أن يتحول إ فوضى من الانطباعات اللامترابطة، إ "لا-عا "؟

الواقع، إن هذه الشكية ال ليس هسرل سوى صدى ا، ا تاريخ طويل، يعدّ الشك الديكار من جهة، و الاهتزاز الذي أحدثه هيوم صوص كل وضع position د اطي للحقيقة من جهة أخرى من أك ظاته. صحيح أن فكرة هيوم القائلة بأن كل معارفنا ترتد إ رد تتابع للانطباعات الشعور هي فكرة **غ معقولة**، إلا أن هذه اللامعقولية كانت شرا حتميا أدى إ زعزعة السكون الساذج للمذهب الوضعي، فضلا عن أنه أيقظ كانط من نومه الد اطي.

لا شك أنّ **الدافع الترنسندنتا** الذي بزغ الفينومينولوجيا، و الذي كن أن يصلح ليس فقط كعلاج للمذهب الوضعي، بل حـ كحلّ للأزمة ال تتخبط فيها أوربا، قد ّ البحث عنه قبل هذا ء شك ديكارت، ا ذهب الشكي يوم، و كذا النقد الكانطي.

إذا دثنا عن هيوم مثلا، نقول إن أك فضل له يتمثّل ا قيقة إظهاره أن **واقع العالم، و واقع معرفته بواسطة العلوم** ال كانت تبدو منأى عن الشك، ليس سوى **لغزا** ضخما، و بالتا حقلا أساسيا للبحث سنفقد، إذا نوضحه، مع كل معرفة و كل سلوك إنساني ، و بشكل خاص مع التطبيق العلمي. و على الرغم من أن هذا الأخ ، باعتباره ولد العا اليونا ، كان الأصل عملا للعقل، و بالتا ، خاصة من خلال صلته الأولية بالفلسفة، قيقا ِا سيصبح وجهة أوروبا و الفكرة ا ستِترة لكل الفلسفة الغربية، ألا و هي **الفهم ا ذري للعلاقات ا تبادلة بـ الإنسان و العا** ، فإن نسيان هذا القصد الأول أو التيلوس Telos نع اليوناني من إنعاش ا ناحي العقلية للثقافة، با صوص هذا التأمل أو التفك الراديكا الذي هو الفلسفة.

من هنا فإنه يتعين علينا، إذا كنا فلاسفة د[1]، أن نعيد إ اد **ا افز الأساسي للعلوم**

---

[1] Krisis, p. 15.

و للفلسفة، الشيء الذي ينبغي أن يكون بالضبط الدور ا نوط بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ال تعد الوريثة الواعية ذا التقليد.

ا قيقة تقوم ترنسندنتالية الفينومينولوجيا على ارسة **التأويل الذا** Selbstauslegung، أي على بيان كيفية ذّر كل حقيقة مصاغة ا ياة الأولية للشعور. غ أن الذات عينها ال نتحدث عنها هنا ليست ذاتا خاصة، بل **الذاتية الإنسانية ماهيتها**. ذا فإن الفينومينولوجيا، عندما تب كيف أن العالم و ا عرفة ال نكتسبها بصدده يتأسسان الشعور، فإ ا ترجع كل أشكال الثقافة إ ا صدر الذي تستمد منه معناها، و هذا ا صدر وحده بالضبط، الذي هو حياة الشعور ا ؤسس conscience constituante، د الفينومينولوجيا إذن من جديد **ا افز** motivation ا ستتر الذي قاد هذه الأشكال إ التطور ء التاريخ. فما هو هذا ا افز يا ترى؟ إنه ليس شيئا آخر سوى **إرادة الإنسان أن يفهم حياته من خلال عقلنتها أفكار**، أي إرادته أن **يفهم ذاته**، و أن يؤسس من هنا مع تاريخ الثقافة، أي **مع** **التاريخ** باختصار، علما أن **التاريخ** بالنسبة إ هسرل ليس سوى التحقيق، لا ائية الزمن، ذا التأمل للذات الذي يبحث الإنسان بواسطته عن اكتشاف معناه ا اص.

إن وصل العالم ياة الشعور معناه ليصه من عتمة واقع غريب هو الـ "واقع ذاته" و إخضاعه لنور العقل و لقدرة ا رية. لذلك يتمثل دور الفينومينولوجيا الغوص **تاريخ ا ع** ، أي عدم الاكتفاء با ضوع له، بل ب أن عله واعيا بواسطة التفك الفلسفي. إن هذا ا ع ليس مكتوبا مسبقا، إنه ببساطة **العقل ا ختبئ الذي يبحث عنه الفينومينولوجي التجربة الإنسانية و التفك العلمي و الفلسفي**.

هذا، و يقوم هذا الرجوع إ أصول ا ع على تذك الإنسان بأن هذا ا ع هو معناه ا اص، و بالتا على دعوته إ متابعة هذا الفهم لذاته الذي بواسطته ّ تعريف الإنسان "ذي ا هام اللا ائية" قبل هذا مع فجر الفلسفة اليونانية.

إلا أن أسئلة مهمة تتبادر إ أذهاننا هنا و: هل تكفي فلسفة ما، و لتكن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، للكشف عن مع التاريخ الإنسا ، هل كن فهم كل ا وادث باعتبارها ارتقاء للعقل، و هل يكفي اكتشاف و ييز الفيلسوف للفكرة Idée ا ايثة للتاريخ من أجل **إصلاح**

restaurer الإنسانية، و ذلك من خلال تعليم الإنسان ما الذي ب عليه أن يكونه و أن **يفعله** انطلاقا من هذه الفكرة؟[1].

من ا ؤكد أن الإنسان لا كنه أن يفر من التساؤلات الراديكالية دون أن يتنازل ذا عن البحث عن هذا ا ع الأساسي الذي من دونه لن يكون إنسانا أبدا. من هنا إذا كانت الفلسفة هي هذه ا همة بالضبط فإ ا ب أن تل مركز انشغالات الإنسان، و لا كننا تصور إنسانية جديرة ذا الإسم لا يوجد فيها فلاسفة.[2] يقول هسرل ذا الصدد: «إننا إذن تفلسفنا، كيف كننا أن نغفل عن هذا، خدمة الإنسانية. إن كل مسؤوليتنا الشخصية عن وجودنا ا قيقي ا اص كفلاسفة... مل ذاته ا سؤولية عن الوجود ا قيقي للإنسانية، الذي لا يكون وجودا إلا إذا ا ه و تيلوس [غاية]، و الذي لن يبلغ قّقه ا اص، إذا بلغه، إلا بواسطة الفلسفة، بواسطتنا ن، إذا كنا فلاسفة د"[3]

[1] P. Ricoeur : « Husserl et le sens de l'Histoire « , dans Revue de Methaphysique et de Morale, Jul.-Oct. 1949, p. 280.
[2] André Dartigues, qu'est-ce que la phénoménologie? 1973, Edouard Privat, Editeur , pp. 72- 91.
[3] E. Husserl, Krisis, p. 15.

الفصل الثالث
كتاب "أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجياالترنسندنتالية" و تجديد المدخل إلى الفلسفة من خلال مفهوم عالم الحياة

كن اعتبار كتاب هسرل ***أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية*** بالإضافة إ تصميمات النص Textentwürfe التابعة له، ال عكف على كتابتها إ غاية شهور قليلة قبل موته عام 1938 ثابة الإرث الأخ للعمل الفلسفي الذي استغرق حياته كلّها.

هذا، و يتطلّب التحديد الأساسي Grundbestimmung ذا التراث أمرين ا: التوجه ا قرر طبقا ثال العلمية من جهة، و الاعتراف بوجود أزمة هذه العلمية نفسها من جهة أخرى. إلا أن هذه النتيجة لا ص القدر ا ه لفيلسوف فردي فحسب، ذلك أن هسرل يعت بالأحرى ثلا حقيقيا رحلته، أي للفترة ا متدة من القرن التاسع عشر إ غاية الثلاثينات من القرن العشرين، و هي الفترة ال يزت بوعي ثقا وضعي positiven ، غ متحرر مع ذلك اما من الأزمات، ذلك أن الثقافة صارت تفهم على أ ا **ثقافة علمية**، على الرغم من وجود صراع داخل هذه الثقافة نفسها حول كيفية ديد معى هذه العلمية. و ح عندما نسوق الاعتراض التا ا تمثّل أن الثقافة بصفة عامة، و الثقافة الأوروبية بصفة خاصة ليست رد ثقافة علمية بل شيئا آخر أيضا، فإنه ب أن نعترف أنه إطار هذه الثقافة _ و ر ا إطار ثقافات أخرى كث ة _ تل الثقافة العلمية مكانا غ قابل للتبديل، و تؤدي واجبا ذا تأث واسع جدا wirkungsmächtige.

منذ النظرة الأو يتضح لنا أن الفرق ب كتاب هسرل الأخ ***أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية*** أو باختصار ***الأزمة***، كما لو للمؤرخ تسميته، و كتابه الرئيسي ***أ اث منطقية*** ا بكر، كب جدا. فبينما يبدو لنا هسرل ابن ا رحلة الواقعة ب 1900 و 1901 منظرا للمعرفة و صاحب اهتمامات منطقية يسعى إ خرق الوقائع Tatsächlichkeiten الأنتربولوجية، التار ية و الثقافية من خلال تأسيس علمي للب Strukturierungen، يصادفنا

الكتاب الأخ فيلسوف التاريخ و الثقافة الذي يوصي بالعناية Berücksichtigung بالإنسان الموس عالم حياته، مع التأكيد على دوره باعتباره خادما للعقل Funktionär der Vernunft .

غ أن التأويل ا اد لفلسفة هسرل ع مراحلها الك ى يبين أن الدورين ا ختلف بشكل أساسي، اللذين يبدو أن هسرل يؤديهما معا من خلال هذين الكتاب ا هم ، قابلان ا قيقة للتوحيد verbindbar، و هذا التوحيد يكمن نظرية **القصدية** نفسها.

إن ث ا ياة الشعورية عل من ا مكن منذ البداية جعل العلاقة ب التوجه ا نطقي و حالة التموقع الثقا العي konkreter Situiertheit للإنسان شبه معقولة على الصعيد القصدي _ التحليلي، ذا لا د هسرل نفسه ا أو راغبا التخلي aufgeben عن طريقته الترنسندنتالية التأمل، بالعكس إنه يرى أن من واجبه أن يعمق و أن يضبط هذه الطريقة. من هنا فإن تأويل و توضيح كتاب هسرل الأخ ***الأزمة*** كن أن يساعدنا ليس فقط على اا هنة bewähren على الترابط الداخلي لتصوره الكلي بدءا من ***الأ اث ا نطقية*** نفسها، بل كذلك على فهم كتاب ***الأزمة*** نفسه على أنه عملية إثراء. بل كننا قراءة هذا الكتاب الأخ باعتباره مسا ة نظرية ا عرفة و الفلسفة الثقافية اا ركها الأخلاق.

هذا، و كما جعل هسرل مشكلة التذاوت - نظريا - موضوعا لأ اثه البداية، كان من الواجب أيضا أن يكون النموذج Paradigma الواقعي أو ا لموس **للتذاوت**، أي **الثقافة** مهمة بالنسبة إليه. لذلك فإن مسا ة هسرل من خلال ***الأزمة*** ليست رد عمل متمم Weiterarbeit شروع خاص، بل إن نتائج أ اثه مرتبطة بالأحرى بنيويا، بكيفية متنوعة شاكل التطور الثقا و العلمي القرن العشرين، و هذا بالقدر الذي كان به معتكفا على الأحداث اليومية للحياة الثقافية.

و على الرغم من أن النتائج قد تكون مفتوحة و متناقضة أو متعارضة strittig ، فإن هسرل دنا بأداة Instrumentarium منهجية غنية تسمح بصياغة مشاكل تاريخ العلم الأكثر جدية، مشاكل مستقبله و كذا مشاكل التطور الثقا على العموم بصورة أكثر دقة، بالإضافة إ البحث منهجيا عن حلول. و أخ ا فإن هسرل عل كتابه ***الأزمة*** الترابط ا تماسك unverbrüchlichen الذي طا ا اشترطه ب الفلسفة و العلم واضحا كل الوضوح، يث أنه يش عند كل نقد موجه للعلوم

ال ينظر إليها كفروع أو تفريعات Verzweigungen مشروطة بنيويا للفلسفة، إ الصفة التحفيزية Motiviertheit الفلسفية الأصلية للعلوم الوضعية، كما يربط با قابل الفلسفة با نهج العلمي.

لا شك أننا إذا تتبعنا هذه الفكرة تفاصيلها الدقيقة فإ ا لا تظهر لنا كمسا ة تقييمية كب ة بشكل كاف، مقارنة با اولات ا الية ا تعلقة بنقد العلم و تصحيحه، كما أن نقدا علميا صارما على هذا النحو (باسم عا ا ياة مثلا) لا يع بالنسبة إ هسرل مرافعة ضد Plädoyer أ اث علمية، بل إن الأمر يتعلق بالأحرى با طالبة بفهم ذا Selbstverständnis لائق للعلوم. ذلك أن الفلسفة ليست مطالبة خالصة die bloße Inanspruchnahme وقف يقع فوق كل العلوم.[1]

1- الكتاب الخيالي: كتاب الأزمة كقطعة أو كخاتمة إجمالية لمؤلفات الحياة

در الإشارة إ أن ا ؤلف الأخ سرل و هو ***الأزمة*** يوجد اليوم أمامنا هيئة مزدوجة. من جهة يتعلق الأمر قال كب نسبيا 100 صفحة، منشور جلة، و هو ا قيقة اولة فلسفية غ مكتمِلة بعد، مقسمة إ جزئ يتوزعان على 27 فقرة. نشرت هذه ا اولة شهر جانفي من عام 1937 ا زء الأول من لة فيلوسوفيا (Philosophia) ال أسسها الكانطي ا ديد Neukantianer آرتور ليبارت Arthur Liebert منفى بلغراد ت بيان زم هو 1936 unter der Jahresangabe، و ت عنوان: ***أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.***

من جهة أخرى تش ***الأزمة*** إ حجم نصي شامل لأكثر من ألف صفحة، نشر لمدين ينتميان إ " الأعمال ا موعة " gesammelte Werke أوما يعرف وسرليانا Hua.Husserliana، ال ظهرت منذ 1950، هوسرليانا VI عام 1954، و هوسرليانا XXIX عام 1993.

هذا، و توي هوسرليانا IV إ جانب النص الذي ظهر عام 1936/1937 جزئ ، كذلك على ا زء الثالث (III, && 28-73) الذي قدمه هسرل للنشر سحبه بعد ذلك، بالإضافة أيضا إ موعة نصوص مكملة (مقالات و ملحقات). أما هوسرليانا XXIX فيمكن فهمها (كمجلد مكمل) Ergänzungsband مع نصوص من تلك ال نشرت بعد وفاة هسرل Nachlaßtexten

---

[1] Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls « Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999. PP. 1- 6 - 7).

و الـ تعود إ الفترة ا متدة من 1934 إ 1937، و هي تتضمن نصوصا من الأعمال التمهيدية Zu Vorarbeiten و من التنقيحات أو التعديلات zur Überarbeitung إ جانب تصميمات Entwürfe أقل أو أكثر إ ازا مهيأة للإ ام Fortsetzung و للخا ة.

وافقة هسرل و تبعا كم Urteil البحث ا تأخر بقي النص ا نشور عامي 1936/37 شذرة أو قطعة Fragment. ا يع أنه يترك عدة أسئلة مطروحة سواء ما تعلق منها بفهمه تفاصيله im einzelnen أو ما تعلق منها بإدراجه الأعمال الكاملة سرل Gesamtwerke . با قابل فإننا على وشك أن نضيع، فيما يتعلق نشورات 1954 Publikationen و 1993، الا اه ضمن مد من "النصوص ا كملة ". طبقا ذا يتخذ "كتاب _ الأزمة" بالضبط عند القراءة ا كثفة أكثر فأكثر طابع كتاب خيا ، ففي حـ يتميز مقال 1936 بأنه جد زيئي و جد طيطي آن واحد، د النصوص ا كملة ا نشورة عامي 1954 و 1993 بعيدة الآفاق، بالإضافة إ أ ا لك من الناحية الباطنية طابعا أدبيا جد متنوع، و هذا بغية ضمان الوحدة الفعلية أو ا قيقية لكتاب مثل هذا.

بالإضافة إ هذا ب التذكـ بأنه يوجد لدات أو أجزاء "الأعمال الكاملة" "هوسرليانا" ا نشورة ضمن ا زء IV و ا زء XXX موعة من النصوص الـ ا علاقة مباشرة با وضوع مثل ا اضرات ا اصة ا وسومة بـ " الفلسفة الأو " (Hua VI/ VIII) و ا زء الثالث ا تعلق بالتذاوت Intersubjektivität (Hua XV) أو "الفقرات و ا اضرات" ا تأخرة (Hua XXVII). هنا يوجد، إ جانب النصوص الـ نشرت بعد وفاة هسرل Nachlaßtexten، نصوص أخرى نشرت حياته، و الـ يل البعض إ الاعتقاد أنه ب ضمها إ نصوص ***الأزمة.*** هذا، و من ا تمل أن يكون عنوان الأزمة رد مناسبة أو دعوة Angebot للقارئ إ أن يكتب هذا الكتاب بنفسه، نظرا إ اشتماله على كل النصوص الأخرى ا مكنة - على إرث يضم بلا شك س ألف صفحة إ جانب الكتب ا نشورة حياته. إنه ليس من باب الاعتباط Leichtsinn أن يرى الشراح كتاب ***الأزمة*** من جهة تكرارا للدوافع الفكرية ا وسرلية ا بكرة و القد ة جدا، و من جهة أخرى انفتاحا أو انفجارا Aufbrechen لشيء جديد كل ا دة، الأمر الذي جعلهم يتبنون على العموم الا اهات الأكثر تباينا لتأويله.

و ا در الإشارة إليه أن مقال الأزمة الذي نشره هسرل بنفسه توي على عنوان جان

"**مدخل إ الفلسفة الفينومينولوجية**"، و هو عنوان يعد بلاشك بتوجيه مع Orientierung، إنه على كل حال الشيء الذي نتمناه: مدخل إ الفينومينولوجيا من طرف مؤسسها و أكثر أنصارها Protagonisten، خاصة إذا كان هذا ضمن عرض تار ي لعمل فكري غ بالنتائج folgenreiches Werk. على أن ا قصود هذه ا الة ليس بطبيعة ا ال مدخلا موجها إ طلبة مبتدئ و إ "مهتم آخرين"، بل إ دارس سبق م أن خاضوا بعمق عا أفكار هسرل و مشاكله، أي بالضبط إ أولئك "العارف " الذين ب عليهم ا قيقة أن يدركوا إطار التبادل الفكري ا تبادل أ م يفهمون التصور الفينومينولوجي سرل بصورة تلفة اما، بل و بصورة متناقضة تقريبا بعض الأحيان.

مع ذلك فإن مقال ***الأزمة*** سرل ليس لا مدخلا "إ الفينومينولوجيا" مفيدا من الناحية الديداكتيكية بالنسبة إ الطلبة، و لا طوبوغرافيا* Topographie ذات طابع تقييمي منظم للمشاكل و نقدي بالنسبة إ "العارف " ا تعمقة أعمال هسرل و ا رتبك verwickelten فيه آن واحد. و هذا يرجع إ سبب :

السبب الأول هو أن هسرل ا رحلة الأخ ة الذي ما فتئ يعت نفسه مبتدئا ح سن متقدمة من حياته، لا كنه أن يكف عن التعمق كل مرة ومن البداية اما ا شاكل ال يعا ها، أن يث جوانب إشكالية جديدة، و أن يعيد النظر فيما سبق أن عا ه. من الواضح أن هذا ا وقف لا يتلاءم شيء مع أي نوع من "ا قدمات".

السبب الثا يتمثل وجود نص آخر مل عنوان "حول مشكلة التمهيد Einleitung إ الفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية" ينتمي إ ا خطوطات الأخ ة ا ؤرخة بدقة و يعود إ صيف 1937 [1].

إلا أن ا رض الشديد الذي أ به منذ سنة 1936 خاصة شهري مارس و أفريل قد عرقل بالتدريج عمله، إ أن جعله النهاية مستحيلا، ففي شهر أوت من عام 1937 صار طر ا للفراش، عاجزا عن الكتابة، ليلفظ أنفاسه الأخ ة بعدها مباشرة، و ذلك السابع و العشرين من شهر أفريل عام 1938، بعد تسعة عشر يوما من عيد ميلاده التاسع و السبع ،

* الطبوغرافيا هي علم يع برسم الأماكن و وصف حالتها الطبيعية و اصة الا دارات.

[1] E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband Texte aus dem Nachlass 1934 – 1937. Hua XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid (Kluwer Academic Publishers, 1993. p. 425-426).

و بعد مرض عضال دام سنة إلا ربعا.

الواقع، لقد كانت السنوات الثلاث الأخ ة ياته مضطربة و مثقلة belastet بالواجب الذي ألزم به نفسه، و هو إ ام كتاب ـ الأزمة و بالتا عمل حياته كلها. ففي رسالته الأخ ة ال كتبها هسرل إ صديق الطفولة Jugendfreund غوستاف أل شت Gustav Albrecht بتاريخ 16 ديسم 1936، و هذا مباشرة بعد إرساله التصحيحات الأخ ة إ بلغراد، يتحدث هسرل عن " قوة تركيز فلسفي خارقة للعادة"، " عن كفاح فريد من نوعه من أجل إ از هذا العمل الأخ ، الأصعب من نوعه من ب كل ما كتبته، الأصعب من حيث العرض، و لكن أيضا من حيث كونه ا لاصة Zusammenfassung الأخ ة و العمل التنسيقي ا تناغم لعمل حيا الذي استغرق تقريبا سنة".

و يقول هسرل أيضا : "لقد صار هذا العمل بالنسبة إ ّ صعبا بطريقة لا كن وصفها، و هذا بسبب عوائق السن Altershemmungen [من جهة]، و وقت كان ب علي مع ذلك ألا أكتفي بعرض أفكار قد ة و ترتيبها، بل أن أقوم طوات Fortschritte مهمة جدا إ الأمام بشكل عجيب، أن أكتسب بداهات Einsichten أخ ة منتهى العمق من شأ ا أن ت ر طريق حيا العقلي geistigen انطلاقا من أسباب أعمق بكث ا كنت أعرف أو على الأقل ا كنت أعي بوضوح".

" لا كن أن أموت مطمئنا ببساطة إذا أفرغ من عملي التأليفي، للأسف ب علي أن أقدم أيضا بعض الإضافات Fortsetzungen ال من دو ا يبقى ا زء ا طبوع حاليا بلا فائدة، و ال من شأ ا أن تعطي النهاية كتابا ضخما ب أن ينشر ا ستقبل القريب، بعد عام كما أرجو، ككتاب مستقل".

أما صوص ما كتبه هسرل إطار العلاقات السياسية أ انيا (اية 1936)، فنذكر هذه الرسالة إ صديقه النمساوي ال يقول فيها: "... ب علي اية الأمر أن أ كن من أن أبرهن، على الأقل أمام نفسي أن لست أجنبيا Fremdling الفلسفة الأ انية (و بالتا هذه الأمة أيضا)، و أنّ كل عظماء die Größen ا اضي الذين طا ا احترمتهم و الذين َت أفكارهم ضمن أفكاري صور جديدة، ب أن يعت و بالضرورة واحدا منهم، إرثا حقيقيا لعقو م als echten Erben ihres Geistes، و أن يعت وا دمي من دمائهم".

إن هذه الكلمات لتبين بصدق مدى ا عاناة ال لقيها هسرل تلك الفترة، و ال جعلته يفقد الأمل أن تنشر كتاباته أ انيا، ذلك أن كل ا لّات صارت ترفض نشر مقالاته، كما يصرح

هو نفسه بذلك نفس الرسالة ال تتمها ذه العبارة ا ميلة ا لميئة بالأ و الأمل: " *ب علي إذن أن أ مل و أن أكرس كل دقيقة للعمل*"[1]

لا شك أن هسرل رأى و عاش الأزمة الاجتماعية، الثقافية و السياسية بشكل ملموس، إلا أنه علها موضوعا مباشرا لتحليلاته الفلسفية، ذلك أن ا رك Motiv ا قيقي للأزمة نظره هو بداهة Selbstverständnis الفلسفة و العلوم نفسها ال لا زالت تتزايد منذ العصر ا ديث Neuzeit إ غاية الوقت ا اضر، و إن ليل هذه **الأزمة ا تعلقة بالثقافة العلمية أو بالعلمية** Wissenschaftlichkeit هو بالضبط موضوع مقال _ الأزمة الذي اول فيه هسرل فهم الفلسفة و العلوم، رغم كل اختلافا ما، كظاهرة موحدة.

يتعلّق الأمر، حسب هسرل، ب ات ناقصة Fehlprogrammierungen ، بر ات معرفية نظرية، علمية نظرية و منهجية للتطور الفلسفي الداخلي، و كذا للتطور العلمي الداخلي (من القرن السابع عشر إ الوقت ا اضر) من شأ ا ر ا أن توضح الأزمة الثقافية و السياسية ا تملة .

2- "الأزمة" بين علم النفس و نظرية عالم الحياة

هل ب أن نعتقد أن نقصا ما توجهات معرفية _ نظرية، بالإضافة إ اختلافات فلاسفة و علماء فرادى حول ا فهوم ا ناسب للعقلانية Rationalität هي ال أدت إ كارثة Desaster الثلاثينات، و أنه من الأفضل اربة مثل هذه ا آسي الثقافية بواسطة فهم أدق للذاتية الترنسندنتالية و بالتا فهوم **علم النفس**؟ ذلك أنه من الواضح أن الأمر يتعلق بفهم ما يعنيه علم النفس و ا كن أن يعنيه. لا ننسى أن العنوان الأصلي لكتاب هسرل هو: "مدخل إ الفلسفة الفينومينولوجية _ أزمة العلم الأورو و علم النفس"[2]، بالإضافة إ هذا فإن اضرات براغ Prager ال ألقاها هسرل نوفم 1935 مل نصها ا تحصل عليه عنوان: "علم النفس أزمة العلم الأورو "[3]، بل إن هسرل يش بصراحة النص ا طبوع إ " أزمة العلوم الأوروبية و علم النفس" كعنوان اضرات براغ[4].

---

[1] Briefwechsel Bd. IX, S. 127f. , 128,129.

[2] Hua XXIX, S. XXV.

[3] Hua XXIX, S. 103- 139.

[4] Hua VI, S.1.

هذا، و يسجل هسرل العنوان النهائي قاله تصحيحات الدولاب إلا شهرسبتم من عام 1936.[1]

و سياق هذه التنوعات ا تعلقة بالعنوان ب أن نذكر أيضا ا اضرة ا همة بالنسبة إ نسب Généalogie كتاب _ الأزمة، و هي ا اضرة ا ألقاها هسرل بفيينا ماي 1935 و ا مل عنوان : " أزمة الإنسانية الأوروبية و الفلسفة "[2]. ذا نرى أن موضوع "علم النفس " قد نال حقا حظه من التعمق ا اه ا سألة الإنسانية – الثقافية.

هسرل نفسه يتساءل: "أزمة علومنا ذه البساطة...أليس هذا ا ديث الذي كث ا ما نسمعه اليوم مبالغة؟ "[3]. و اضرة فيينا يتحدث هسرل أيضا عن "موضوع الأزمة الأوروبية الذي كثر تناوله."[4]

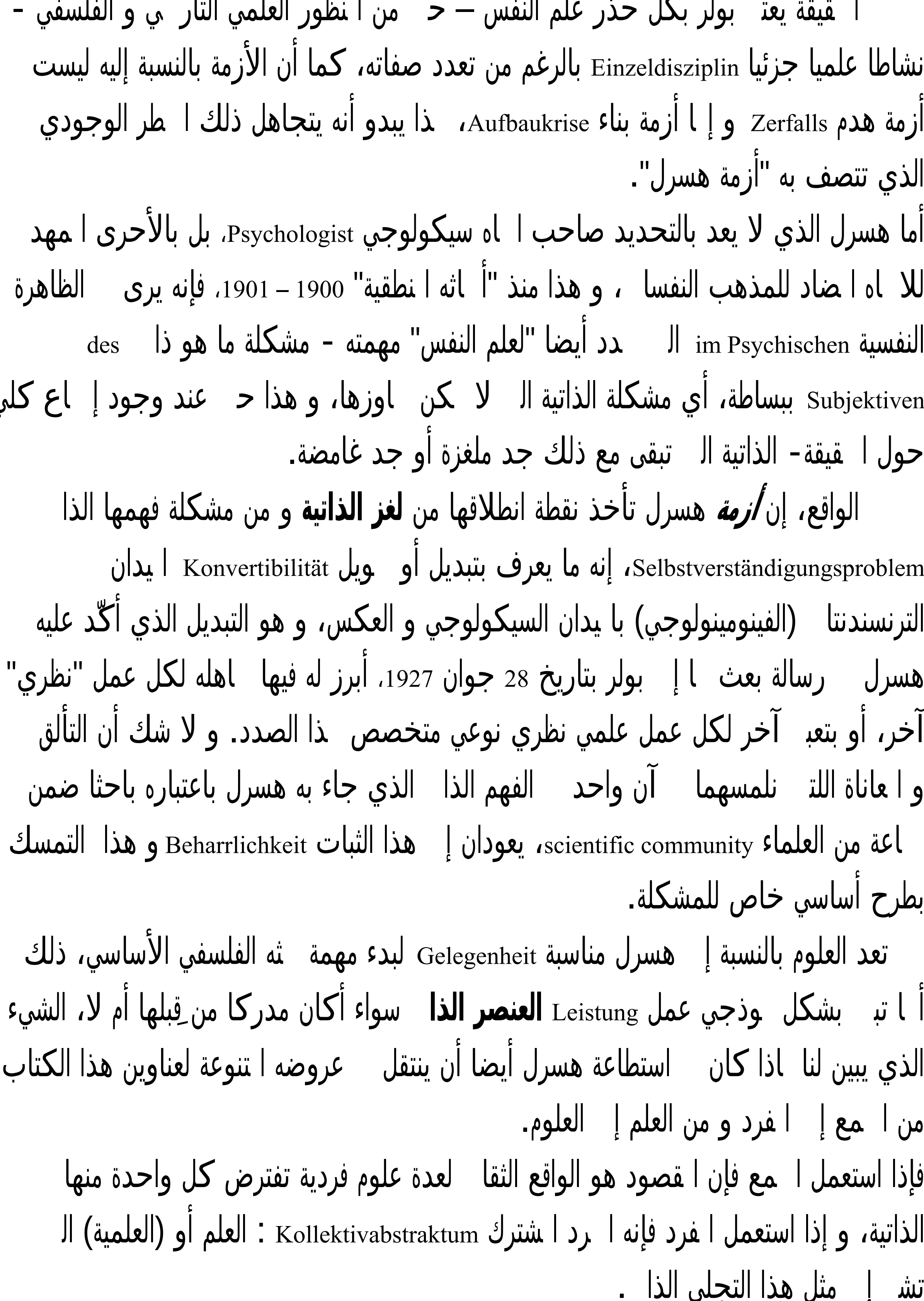
هذا، و ا در الإشارة إليه أنه عام 1927 نشر كارل بولر Karl Bühler العا النفسا الكب و ا تمتع بكفاءة عالية كل من ا ال العلمي النظري، العلمي التار ي و ا ال الفلسفي أيضا كتابه ***أزمة علم النفس*** الذي لُ من إشارات ليست بالقليلة إ هسرل .

إن هذا العمل الذكي و العميق الذي ناقش فيه صاحبه بكل حذر صفة أو حالة التنوع Differenziertheit ا تطبع مهام البحث السيكولوجية و التطبيق السيكولوجي، كننا أن نحه أيضا مع ثقافيا عاما بالنسبة إ تعريف Bestimmung الإنسان أزمات ا اضر، كما كننا أن نستنتج من هذا أن هسرل قد فكر هذا العمل عند تأليفه لكتاب ***الأزمة*** و لا شك أنه تصور أن ا ستمع إ اضراته بفيينا و براغ و كذا القراء قاله كانوا على وعي ذا.

إلا أن العجيب الأمر هو أن هسرل يذكر مع ذلك بولر نصوص – الأزمة على الإطلاق بشكل صريح، على الرغم من أنه شكره شكرا جزيلا رسالة بعث ا إليه جوان 1927، على الكتاب الذي أرسله له معترفا أنه قرأه "باهتمام جد بالغ mit lebhaftestem Interesse"[5]. غ أنه إذا كان هسرل قد اوز كتابه ***الأزمة*** أزمة بولر فإن ذلك يعود إ صرامة طرحه للإشكال Problemstellung و إ الاستقلال ا ر ذا الطرح. لكن هل يع هذا أن طرح بولر كان ساذجا و سطحيا؟

---

[1] Hua XXIX, S. XXXI, XXXII.
[2] Hua VI, S. 314- 348.
[3] HuaVI, S. 1, Hua XXIX, S. 103.
[4] Hua VI, S.314.
[5] Briefwechsel Bd. XIII, S. 46.



ا قيقة يعتـ بولر بكل حذر علم النفس – حـ من ا نظور العلمي التار ي و الفلسفي - نشاطا علميا جزئيا Einzeldisziplin بالرغم من تعدد صفاته، كما أن الأزمة بالنسبة إليه ليست أزمة هدم Zerfalls و إ ا أزمة بناء Aufbaukrise، ذا يبدو أنه يتجاهل ذلك ا طر الوجودي الذي تتصف به "أزمة هسرل".

أما هسرل الذي لا يعد بالتحديد صاحب ا اه سيكولوجي Psychologist، بل بالأحرى ا مهد للا اه ا ضاد للمذهب النفسا ، و هذا منذ "أ اثه ا نطقية" 1900 – 1901، فإنه يرى الظاهرة النفسية im Psychischen الـ دد أيضا "لعلم النفس" مهمته - مشكلة ما هو ذا des Subjektiven ببساطة، أي مشكلة الذاتية الـ لا كن اوزها، و هذا حـ عند وجود إ اع كلي حول ا قيقة- الذاتية الـ تبقى مع ذلك جد ملغزة أو جد غامضة.

الواقع، إن ***أزمة*** هسرل تأخذ نقطة انطلاقها من **لغز الذاتية** و من مشكلة فهمها الذا Selbstverständigungsproblem، إنه ما يعرف بتبديل أو ويل Konvertibilität ا يدان الترنسندنتا (الفينومينولوجي) با يدان السيكولوجي و العكس، و هو التبديل الذي أكّد عليه هسرل رسالة بعث ا إ بولر بتاريخ 28 جوان 1927، أبرز له فيها اهله لكل عمل "نظري" آخر، أو بتعبـ آخر لكل عمل علمي نظري نوعي متخصص ذا الصدد. و لا شك أن التألق و ا عاناة اللت نلمسهما آن واحد الفهم الذا الذي جاء به هسرل باعتباره باحثا ضمن اعة من العلماء scientific community، يعودان إ هذا الثبات Beharrlichkeit و هذا التمسك بطرح أساسي خاص للمشكلة.

تعد العلوم بالنسبة إ هسرل مناسبة Gelegenheit لبدء مهمة ثه الفلسفي الأساسي، ذلك أ ا تبـ بشكل وذجي عمل Leistung **العنصر الذا** سواء أكان مدركا من قِبلها أم لا، الشيء الذي يبين لنا اذا كان استطاعة هسرل أيضا أن ينتقل عروضه ا تنوعة لعناوين هذا الكتاب من ا مع إ ا فرد و من العلم إ العلوم.

فإذا استعمل ا مع فإن ا قصود هو الواقع الثقا لعدة علوم فردية تفترض كل واحدة منها الذاتية، و إذا استعمل ا فرد فإنه ا رد ا شترك Kollektivabstraktum : العلم أو (العلمية) الـ تشـ إ مثل هذا التجلي الذا .

هذا، و تص السيكولوجيا نظر هسرل بدور يز نظرا إ تعاملها بالضبط مع الأ اء ال اعتاد التقليد الأورو أن نحها ا هو ذا dem Subjektiven، من هذه الزاوية كننا أن نعترف أو نسلّم بأفضلية العنوان النهائي الذي اختاره هسرل قال ***الأزمة*،** يث أنه ح وضع الذا اصطلاحيا ا كان الذي ينتمي إليه، أي " الفينومينولوجيا الترنسندنتالية "، هذا يع أنه إدراج النفسي Psychische العنوان النهائي مرت ، مرة ت عبارة "العلوم الأوروبية"، و مرة أخرى ت عبارة " الفينومينولوجيا الترنسندنتالية "، إلا أن هذا يعد ا قيقة زيقا Auseinanderreißen للموضوع، أي لعلم النفس الذي هو بذاته رمز لـ "الأزمة" كما فهمها هسرل.

إن الشرعية ال يكتسبها بالشكل الأكثر وضوحا ذلك التناقض الذي يصدر ا هو ذا ، أي علم النفس، لا يكتسبها أي موضع آخر، و نع به التناقض ب ا ياتية Lebendigkeit الذاتية أصلا (أو العقلانية Vernünftigkeit ا ياتية) ال تنمو انطلاقا منها كل عقلنة Rationalisierung كنة و ب التأكيدات ا شيئة ا تعلقة بكل عمليات العقلنة.

إن الطموح الرئيسي لكتاب هسرل الأخ يتمثل ليل ا ثل الأعلى ا عر النظري و العلمي النظري للعلوم ا عاصرة ا تطورة منذ جاليلي و ديكارت، ذلك أن هذا ا ثل الأعلى للعلمية الطبيعية-الرياضية الدقيقة كان له تأث ه على الفلسفة أيضا، و هذا منذ إعادة إحيائها العصر ا ديث، كما كان له تأث ه خاصة على ما رافق هذا الإحياء من بناء لعلم النفس باعتباره علما مزعوما للذاتية.

هذا، و ا در الإشارة إليه أيضا هو أن هسرل قد أبرز رسالته ا وجهة إ بولر عام 1927 دافعا آخر لطا ا تعودنا اليوم أن نقرأه آن واحد مع عنوان كتاب-الأزمة، على الرغم من أن هسرل يصرح به هذا العنوان على الإطلاق، و هو **عا ا ياة**. فما هي علاقة عا ا ياة بالأزمة ال دثنا عنها هسرل؟

قبل كل شيء يرشدنا هسرل إ ضرورة تفادي الإشكالية العلمية النظرية ا طروحة إ حد الآن، و التفك من جديد فيما يسبق ا قيقة كل عمل نظري، أي **التجربة الكلية قبل العلمية ال يكون عا ا ياة التجري معطى فيها بشكل ملموس و حيّ**، ذلك أن التعب بصورة نسقية عما يكون حاضرا هذا الترابط- أي ب التجربة و عا ا ياة- ضروراته ا اهوية هو ا ع

الرئيسي للفينومينولوجيا الترنسندنتالية. طبقا ذا ب أن تكون توجيهات العلوم الأساسية جدا فيما يتعلق بتحديدا ا الكلية همتها (أي تلك التوجيهات ال تسبق كل ا هام ا اصة و كل ا ناهج ا اصة) متضمنة هذه الفينومينولوجيا. و إذا يرجع علم النفس بوعي إ هذه ا ياة قبل السيكولوجية و ا دركة أيضا بشكل عي اما، فإنه سيظل غارقا السذاجة التار ية و حبيسا befangen للأحكام ا سبقة ال تكاد تكون غ قابلة للتجاوز، و هي الأحكام ال ت بقوة العصر ا ديث ابتداء من ديكارت.

أول الأمر يبدو موضوع "عا ا ياة" الذي يعلن عن نفسه هنا بشكل "ملموس و حي" ت عنوا : " التجربة قبل العلمية " و " العا التجري للحياة " غ بعيد ا صدر، لكن ا شكلة تتمثل فيما يقصده هسرل بالضبط بعا ا ياة هذا – خاصة باعتباره **نظرية عا ا ياة** -.

على الرغم من أن مصطلح عا ا ياة ليس من اختراع هسرل، فإنه ما من شك أنه ما كان ليجد هذا الانتشار غ العادي اليوم (و منذ الثلاثينات) لو يستخدمه هسرل ذه الطريقة الإ ائية، و لو يتلقاه شراحه و كذا علماء الاجتماع – الذين وظّفوه أحيانا لأغراض خاصة- ثل هذه ا ماسة.

هذا، و ب الإشارة إ أن كلمة "عا ا ياة" نحنا انطباعا خاصا كما لو كانت منذ زمن بعيد جدا كلمة عامية umgangsprachliches Wort، و بالتحديد كلمة عا - حياتية للغة الأ انية. غ أن هسرل يؤكد رسالته إ بولر ال دثنا عنها سابقا أن **ا يرتبط بقوة وضوع عا ا ياة السؤال عن أصل Genesis إدراكنا للحقيقة و معه السؤال عن تاريخ ثقافتنا العلمية** Wissenschaftskultur. من هنا در بنا أن نتساءل مرة أخرى: ما هو بالضبط موضوع هذا الكتاب – الأزمة – ا تميز بصعوبة ديد نصه و بعنوانه ا تردد؟

3- موضوع "الأزمة"

الواقع يتعلق الأمر بثلاث أزمات تؤلف موضوع الكتاب هي:

1- أزمة الذاتية أو لغز الذاتية و ما تتضمنه هذه من فهم للذات و للعالَم.

2-أزمة الفلسفة و العلوم كتجليات Manifestationen شروع العقلنة ا تطور من خلال إ ازات ذاتية. أزمة حدودها و إمكانيا ا، معناها الناجح أو الفاشل.

3- أزمة الثقافة باعتبارها عا الإنسان العي الذي ت هن فيه الذاتية العقلانية vernünftige عن نفسها أو تفشل.

هذا، و ا لا شك فيه أن هذه الأزمات الثلاث متصلة ببعضها البعض وأن ترابطها كن فهمه ضمن وجه النظر التالية :

أ- من خلال ليلات عا ا ياة (باعتبارها لص إ تطبيق توجيهي حي، ملموس و ذا)

ب- من خلال فهم البنية التار ية- الأصلانية genetischen لعملية التوجيه (ال ارسها كل من الفلسفة و العلوم) باعتبارها الذاتية نفسها.

انطلاقا من هذا ا خطط كننا الآن أن نستخلص من جهة نتيجة و أن نطرح من جهة أخرى سؤالا.

أما النتيجة فتتمثل أنه قد " بالفعل معا ة ا ال ا وضوعا Themenbereich الأول و الثا مقال- الأزمة بشكل صريح - ح و إن " هذا بطريقة خاصة- بينما بقيت أزمة الثقافة (ا وضوع الثالث) هناك دون ليلات ملموسة و أكثر دقة. من هنا يضطرنا ا شكل الثقا إ جلب نصوص أخرى.

فيما يتعلق بأزمة الذاتية فقد انكب عليها هسرل بالكامل ا زئ ا طبوع قالة- الأزمة، لكنه عا ها بصورة أكثر وضوحا ا زء الثالث الذي تركه دون نشر.

كما كانت أزمة الفلسفة و العلوم ا ا وضوع التفصيلي للجزء الأول و الثا قالة- الأزمة با ع الفعلي للرسم البعدي، و هو نوع من الأصل البنيوي Strukturgenesis لتطور الفلسفة و العلوم من جاليلي إ كانط.

غ أن السؤال الذي يطرح بالنظر إ ا وضوع الإ ا Gesamtthematik، و الذي يعالج على الإطلاق النصوص بشكل ماهر أو ح بشكل واضح هو: ما هي العلاقة ال تربط ب هذا التمهيد ا ديد للفينومينولوجيا مع ميدا ا ا اص، و الفلسفة ا وسرلية ا نجزة إ ازا تاما، أي النظرية الفلسفية للقصدية ككل؟ هنا در الإشارة إ أن هسرل أرسل "تقد ا" سابقا قالة بلغراد ا طبوعة، إلا أن فالتر بيمل Walter Biemel الناشر وسرليانا (Hua VI) ، يضمه إ النص الرئيسي و إ ا نسخه كمجرد ملحوظة مقدمة- الناشر[1]

[1] Hua VI, S. XIV, Anm.3.

يقول هسرل هذا التقد : "إن هذا الكتاب الذي أبدأه ذه ا قالة ال ب أيدينا و الذي سأكمله سلسلة مقالات أخرى "فيلوسوفيا" يأخذ على عاتقه اولة تأسيس الضرورة ال لا مفر منها لتحول ترنسندنتا فينومينولوجي للفلسفة على طريق تأمل تيليولوجي - تار ي teleologisch- historischen لأصول Ursprünge وضعيتنا العلمية و الفلسفية النقدية. بعد هذا ستص مقدمة مستقلة للفينومينولوجيا الترنسندنتالية ».

و ا دير با لاحظة أيضا هو أن هسرل يذكر بالفعل حلقة اضرات براغ عند تسميته أو تعيينه للمناسبة الفعلية للكتاب، إلا أنه لا يذكر اضرة فيينا اي 1935.

إن الأمر ليستحق أن نقرأ بشكل أكثر دقة و أن لل بعناية فائقة ا ملة الرئيسية ا تضمنة "تقد " مقالة- الأزمة، حيث يعلن هسرل عن تأمل "**تيليولوجي- تار ي**"، عن تأمل " صادر" تار ية بكل بداهة (علما أنه غالبا ما كان هسرل القد و الكلاسيكي يقصد بـ " مصادر " شيئا آخر، أي شيئا معرفيا نظريا يتطابق مع الشعور- etwas Erkenntnistheoretisch Bewußtseinsmässiges .

إن ا قصود با صادر هنا ا صادر التار ية للوضعية ا الية (ا تأزمة krisenhaften) للفلسفة و للعلوم. إلا أن مراد Vorhaben هسرل يتحقق بعد مع هذا التوضيح التار ي للمصادر. ذا كان من الواجب بالأحرى قبل كل شيء تأسيس " ول ترنسندنتا فينومينولوجي ضروري للفلسفة " على طريق هذا التأمل.[1]

4- مفهوم عالم الحياة و المدخل الجديد إلى الفلسفة

إن أول سوء فهم عرفه مفهوم عا ياة كان قبل صدور كتاب ***الأزمة***، أي ضمن الفلسفة ا وجهة منذ القد فينومينولوجيا. و على الرغم من أن كتاب ***الأزمة*** و مفهوم عا ياة الذي تل موقعا وريا فيه ثلان ّولا Kehrtwendung أساسيا تفك هسرل سنوات حياته الأخ ة، إلا أنه –أي كتاب الأزمة- لا يقدم شيئا جديدا كل ا دة أو انقلابا ع الكلمة تطور الفلسفة ا سرلية، بالعكس يعد حلقة متصلة مع سلسلة الأعمال السابقة ال أشرف هسرل بنفسه على نشرها، مثل كتاب ***الأفكار I*** لعام 1913 و ***التأملات الديكارتية*** لعام 1930، بل ح

[1] Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls „ Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie“: Vernunft und Kultur (Darmstadt : WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT, 1999 PP. 9-20.)

مع ا اضرات الك ى الأخ ة ال ألقاها هسرل العشرينات و ال نشر منها بعد وفاته ***علم النفس الفينومينولوجي*** و ***الفلسفة الأو*** .

إن كل هذه النصوص تشترك ا قيقة مهمة واحدة غالبا ما شغلت هسرل كث ا خلال العقدين الأخ ين ياته، ألا و هي إ اد الطريق ا ناسب إ "الرد الترنسندنتا الفينومينولوجي"، بتعب أعم: **ا دخل** Einführung **إ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية**، و بالتا إ ما فهمه هسرل من كلمة فلسفة.

ح كتاب ***الأزمة*** كن فهمه ذا ا ع ، أي باعتباره مقدمة، كما يدل على ذلك العنوان ا ا الذي لا يع ه الشراح اعتبارا ملحوظا و الذي يز به هسرل كتابه باعتباره "مقدمة إ الفلسفة الفينومينولوجية".

ا قيقة يقدم هسرل مفهوم عا ا ياة كحل شكلة كلاسيكية للفلسفة و بشكل خاص للفلسفة الترنسندنتالية، و هو مشكل ا دخل إ الفلسفة، و بتعب ترنسندنتا فلسفي: مشكل الانتقال من ا وقف الطبيعي إ ا وقف الترنسندنتا الفلسفي. غ أن السؤال ا طروح هنا هو : ما هو الفرق ب طريق "ا دخل" إ الفلسفة الفينومينولوجية الترنسندنتالية الذي يشقّه هسرل كتاب ***"الأزمة"*** و ا اولات السابقة هذا السياق؟

الفرق الوحيد هو أن هسرل يبدأ ***الأزمة*** بنقد للعلوم ا عاصرة، أو بنقد لعصرنا، ذلك أن العلوم هي الشيء الذي يطبع حسب هسرل ا ياة القرن ا اضر. بواسطة هذا البدء بالضبط نشأت إشكالية عا ا ياة. لكن لكي نفهم كيف توصل هسرل إ هذا، و ما مع الانتقال إ مدخل للفلسفة انطلاقا من نقد العلوم، علينا أن نفهم أولا ما الذي كان يعنيه لدى هسرل "مدخل إ الفلسفة" قبل كتاب ***الأزمة***.

هنا سيتب لنا من دون شك أن مفهوم العالم قد لعب دورا أساسيا إطار الإشكالية القد ة للمدخل، و بأنه ليس سوى مفهوم العا ا ثبت منذ زمن längst festliegende ديداته الأساسية، و الذي تطور كتاب الأزمة ت عنوان "عا ا ياة" بسبب الارتقاء ضمن نقد العلم.

5- مفهوم العالَم في إطار الإشكالية الهسرلية القديمة للمدخل

كننا التعب مبدئيا عن مشكل ا دخل بواسطة السؤال التا : كيف كن الانتقال من ا وقف الطبيعي إ ا وقف الفلسفي؟ لكن قبل الإجابة عن هذا السؤال ب طرح سؤال آخر هو: ما ا قصود با وقف الطبيعي ؟

إنه ببساطة ذلك ا وقف الذي تتأسس عليه كل ا واقف ال كن أن يتخذها الإنسان حياته قبل و خارج الفلسفة، كما أنه أيضا ذلك ا وقف الذي لا يستطيع الإنسان أن يزه بوضوح كموقف حياته ا ستقلة عن الفلسفة. هذا، و بينما يعرف ا وقف الطبيعي من خلال النسيان الذا للذات ال ارسه، فإن ما يز **ا وقف الفلسفي** هو **إلغاء عملية نسيان الذات**.

لكن ما ا قصود بكلمة موقف؟ إن كلّ موقف يعد موقفا من شيء ما أو بصدد شيء ما Einstellung –zu- etwas ، و هذا يع أنه لك **متضايفا** Korrelat ، و على هذا الأساس فإن ا وضوعات ال نتعامل معها إطار موقفنا الطبيعي تتبدل أيضا مع تبدل ا واقف ا تنوعة ا ياة اللافلسفية. غ أن ا وقف الطبيعي باعتباره ا وقف **الأساسي** ببساطة، فإنه يبقى حيا ضمن تبدلات ا واقف Einstellungswechsel ضمن حياتنا اللافلسفية. يترتب على هذا أنه لا كن أن يكون هنالك بالنسبة إ هذا ا وقف تبدل تضايفه، و أن هذا ا تضايف يؤلّف **ثابتا** يكون الإنسان على الدوام ارتباط معه، بغض النظر عن ا وضوعات ال كن أن يهتم ا كل مرة طبقا واقفه ا تبدلة.

حسب هسرل يتمثّل هذا ا تضايف ا اص با وقف الطبيعي **العالَم**. لكن كيف يعد العا بالتحديد هو الشرط الضروري لكل ارتباط للإنسان با وضوعات ا ياة اللافلسفية؟

يب هسرل: لأن كل ا وضوعات تظهر لنا كأجزاء لكل يشملها موعها، يث لا كننا أن نصادف موضوعا يكون مستقلا كل الاستقلال عن غ ه، فكل شيء مرتبط بشكل من الأشكال بغ ه، و السياق الكلي der Gesamtzusammenhang الذي تنسب إليه كل هذه الارتباطات هو العا َ.

غ أن هذه الأطروحة سرعان ما تصطدم باعتراض هام يتمثل فيما يلي: إن اعتبار كل ا وضوعات أجزاء لكل هو أمر مسلم به، إذا فهمنا من هذا الكل فقط موع كل ا وضوعات. إلا أن موعا ما Summe ليس بالتعريف سوى النتيجة ال نتحصل عليها من عملية ع أجزاء ا موع Summanden ، هذا يع أن العا ، باعتباره موعا لكل ا وضوعات، هو الذي يفترض ا وضوعات و ليس العكس. فبأي مع نفهم، و ا ال هذه، ادعاء هسرل بأن ظهور ا وضوعات بالنسبة إلينا هو الذي يفترض معرفة العا ، وليس العكس؟ من الواضح أنّ هذه الأطروحة حاجة إ برهان خاص. و بالفعل يسوق لنا هسرل هذا ال هان على النحو التا : هناك قناعة تتكرر باستمرار حياتنا اليومية مفادها أن موضوعا معينا يكون موجودا و متضمنا ذه أو تلك ا صائص Beschaffenheiten، كما تنبئنا التجربة أيضا بطريقة اثلة بأن مثل هذه القناعات تفرض نفسها من حالة إ أخرى كقناعات لا كن إيقافها.

إن كل التجارب ا عيشة ا خيبة للآمال Enttaeuschung-Erlebnisse تتمتع اصية : صحيح أن ا وضوعات الفردية ال تعد موجودة كل مرة بالنسبة إلينا تفقد صحتها الوجودية Seinsgeltung ضمن هذه التجارب، إلا أن تصحيح سياق ربتنا الذي ب أن نقوم به بواسطة إلغاء الصحة الوجودية لا يقود أبدا إ كف التجربة بشكل تام عن وجودها أو عن صفتها، أي لا يقود أبدا إ عدم تام بل فقط إ وجود بصفة معينة دون أخرى، يث تكتسب صفة التجريبية Erfahrbarkeit ترابطا، و من هنا تبقى ضمن كل حالات ا يبة و عمليات النفي ا اصة با وضوعات الفردية قناعة أساسية سليمة تتمثل الإ ان بأن الترابط الكلي للتجريبية الذي ندرج فيه كل ا وضوعات، يتمتع بد ومة.

و على هذا الأساس فالعا ليس هو موع كل ا وضوعات، و إ ا هو هذا **الترابط الكلي**.

و باعتباره كذلك فإنه، مثلما يصرح هسرل بذلك، **الأرض** ال تستقر فوقها كل ا وضوعات.

و أرض العا هذه تبقى **حوزتنا** خلال كل تغ ات التجربة الفردية مع موضوعا ا، يث أن الصحة الوجودية للموضوعات لك على الدوام طابعا مؤقتا فقط. أما العا فيملك على عكس هذا بالنسبة إلينا **صحة ائية** Endgeltung ، كما أن وجوده يبقى مفترضا كل وقت.

و هذا ما يسميه هسرل "**الأطروحة العامة للموقف الطبيعي**"، أو باختصار " التصديق بالعا " Weltglauben. ذا ا ع كن وصف ا وقف الطبيعي باعتباره **ا وقف ا صدق بالعا** ، أو كما يقول هسرل: التجربة ا وندانية mundane Erfahrung.

من هنا يتب مبدئيا أن التصديق بالعا يكون مفترضا كل معرفة خاصة با وضوعات، و بأن العالم هو متضايف ا وقف الطبيعي. و هكذا ينضم إ التحديد الأساسي الأول للموقف الطبيعي، و هو **نسيان الذات** Subjektvergessenheit، ديد ثان يتمثّل **التصديق بالعا** أو ا وندانية Weltgläubigkeit oder Mundanität.

اعتمادا على هذا التحديد الثنائي كننا الآن صياغة **مشكل ا دخل** بشكل ملموس. هذا ا شكل يتضمن ا قيقة **سؤال جزئي** ، يتمثّل الأول السؤال عن ا كم الذي يعد ثابة الأساس بالنسبة إ اختيار ا وقف الطبيعي. كننا التعب عن هذا السؤال كما يلي:

على أي أساس يستحق ا وقف الطبيعي أن يتخلى عنه بينما يستحق ا وقف الفلسفي أن يرغب فيه؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تع بالنسبة إ الفلسفة ت ير rechtfertigen وجودها ا اص إزاء ا وقف الطبيعي، و هو الت ير الذي لا كن أن يتحقق إلا من خلال نقد ا وقف الطبيعي نفسه. و من هنا فإن مشكل ا دخل يطرح مبدئيا صورة السؤال التا و هو: **بأي مع يستحق ا وقف الطبيعي النقد عموما**؟ الواقع لا يعطي هسرل، با قارنة مع التقليد الترنسندنتا الفلسفي قبله، أية إجابة جديدة بالفعل، بل يكتفي بتقد ا جة التالية و هي: طا ا أننا لا ننظر إ ا وقف الطبيعي باعتباره موقفا، فإننا نتحمل بعد ا سؤولية النهائية ياتنا.

إذا سلمنا بأن السؤال الأول قد ت الإجابة عنه بشكل كاف، فمن الواضح أن مشكل ا دخل سيتخذ صورة السؤال ا زئي التا ا اص **بالسبب ا رّك** **Beweggrund** **الذي علنا ننتقل من ا وقف الطبيعي إ ا وقف الفلسفي**. إن فعل التمهيد يع سياق هذا السؤال فيز إنسان ا وقف الطبيعي إ قبول ا وقف الفلسفي. إلا أن هذه ا همة تتضمن ددا مشكلت جزئيت : ا شكل الأول يتمثل السؤال: كيف يكون من ا مكن ماهويا ترك ا وقف الطبيعي؟ أما ا شكل الثا فيع عنه السؤال: ما الذي يعطي واقعيا faktisch الدافع الذي عل شخصا ما يبلغ هذه الإمكانية و و ا إ حقيقة Wirklichkeit؟

مبدئيا يبدو أن حل ا شكل ا زئي الأول لا يتضمن صوص نقد ا وقف الطبيعي الذي ر نا خطوطه الأو ا ال، شيئا جديدا، ذلك أنه لا يوجد سوى هذا النقد الذي من شأنه أن فّز إ ترك ا وقف الطبيعي. لكن ما الذي يضمن أن ا وقف الطبيعي كنه أن يشعر حقا ذا النقد إ درجة أن ينشأ لديه من خلال هذا استعداد حقيقي مارسة عملية الانتقال إ ا وقف الفلسفي؟ ذا فإن مشكل إمكانية التحفيز إ ويل ا وقف يطرح صورة السؤال التا : بأي شيء كن أن يرتبط نقد ا وقف الطبيعي ضمن هذا ا وقف على العموم، و كيف يكون من ا مكن انطلاقا من هذا ا وقف نفسه أن يتخذ هذا النقد شكل نقد فلسفي أيضا؟

إن صعوبة هذا ا شكل تكمن أن ا وقف الطبيعي يعرف بالضبط من خلال **نسيان الذات** Subjektvergessenheit، أي من خلال كون هذا ا وقف لا يعتنفسه أصلا موقفا.

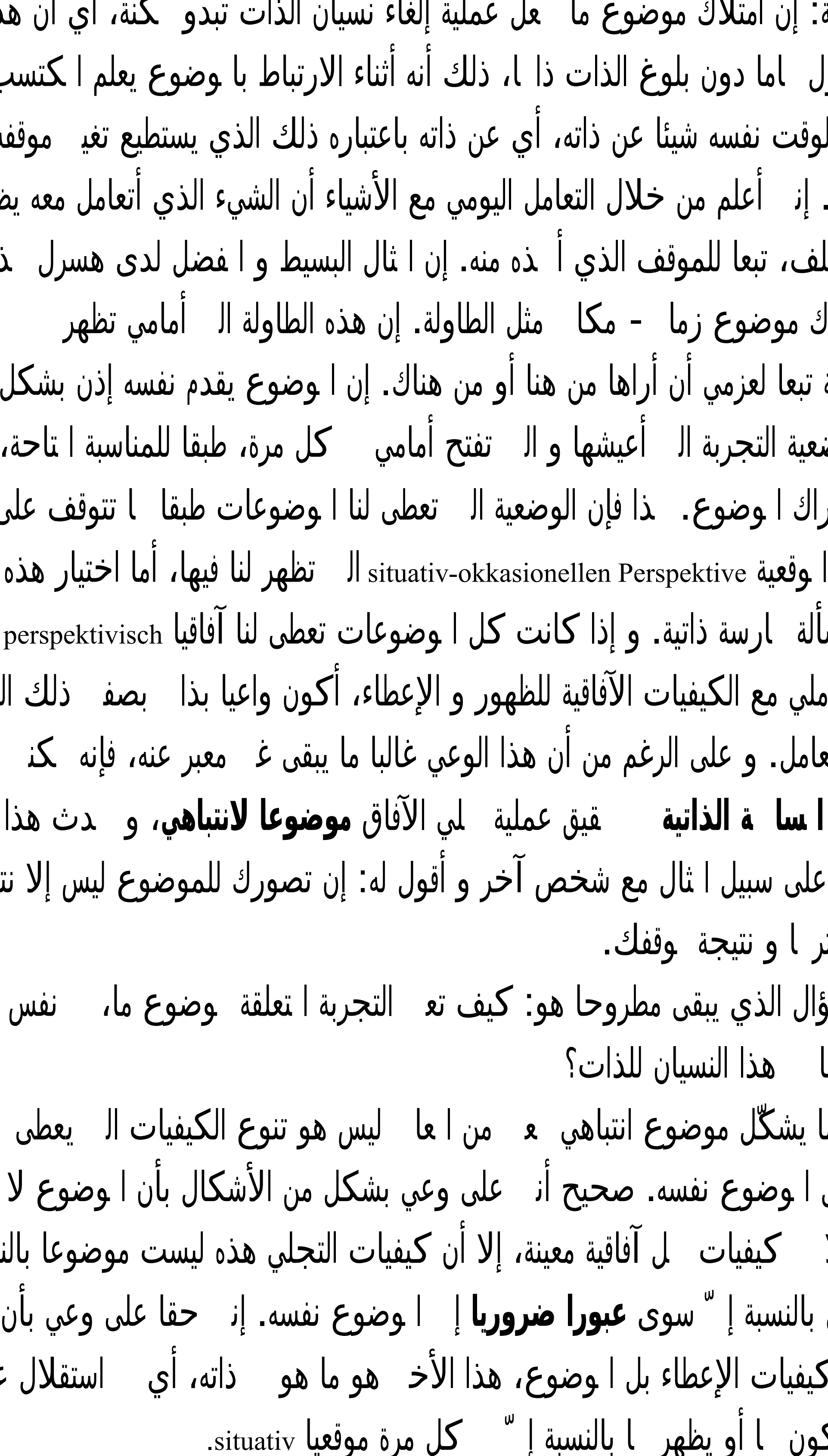
ذا كان من الواجب أن يكون نسيان الذات قابلا للإلغاء، و إلا لن يكون للنقد الفلسفي للموقف الطبيعي أي مع . إلا أن هذا يع أن نسيان الذات ا اص با وقف الطبيعي يع فيما ص الطابع التمهيدي للإشكالية التمهيدية أن هذا ا وقف لك طابعا **مزدوجا**: قابلية إلغاء نسيان الذات إ جانب احتباس متزامن هذا النسيان. كيف كن التوحيد ب هذين التحديدين؟

اول هسرل حل هذا ا شكل الترنسندنتا الفلسفي الكلاسيكي من خلال التحديد الأساسي الثا للموقف الطبيعي و هو: التصديق بالعا Weltglauben.

من السهل أن ننشئ ا ال العلاقة التالية: إن نسياننا لذاتنا ا وقف الطبيعي إ ا يرجع إ كون الآخر الذي تدركه الذات، أي ا وضوع، يشغل انتباهنا ائيا ع من ا عا ، و عليه فإن نسيان الذات هو، على حد تعب هسرل، ار اء Verschossensein ا وضوع. إلا أن التحديد الأساسي للموقف الطبيعي حسب هسرل ليس هو الارتباط وضوع ما، بل التصديق بالعا .

ذه الكيفية، و من خلال النتائج ال تترتب على هذا التصديق بالعا ، يتجاوز هسرل التقليد الترنسندنتا الفلسفي الكلاسيكي.

هذا، و ا ب التنبيه إليه هو أن هسرل يطور فكرة "الارتباط بالعا " ا اصة با وقف الطبيعي انطلاقا من فكرة "الارتباط با وضوع"، يث ب أولا تقد الطابع ا زدوج للموقف الطبيعي من خلال خاصية الارتباط با وضوع. هذا الارتباط ب أن يكون على و علنا نستطيع أن نقول من جهة: إن امتلاك Haben موضوع ما يع النسيان الذا للذات،



و من جهة ثانية: إن امتلاك موضوع ما عل عملية إلغاء نسيان الذات تبدو كنة، أي أن هذا الامتلاك لا ول اما دون بلوغ الذات ذا ا، ذلك أنه أثناء الارتباط با وضوع يعلم ا كتسب للموضوع الوقت نفسه شيئا عن ذاته، أي عن ذاته باعتباره ذلك الذي يستطيع تغير موقفه بصدد شيء ما. إن أعلم من خلال التعامل اليومي مع الأشياء أن الشيء الذي أتعامل معه يظهر على و تلف، تبعا للموقف الذي أ ذه منه. إن ا ثال البسيط و ا فضل لدى هسرل ذا الصدد هو إدراك موضوع زما - مكا مثل الطاولة. إن هذه الطاولة ال أمامي تظهر ديدات تلفة تبعا لعزمي أن أراها من هنا أو من هناك. إن ا وضوع يقدم نفسه إذن بشكل تلف تبعا لوضعية التجربة ال أعيشها و ال تفتح أمامي كل مرة، طبقا للمناسبة ا تاحة، **آفاقا** معينة لإدراك ا وضوع. ذا فإن الوضعية ال تعطى لنا ا وضوعات طبقا ا تتوقف على الآفاق الظرفية ا وقعية situativ-okkasionellen Perspektive ال تظهر لنا فيها، أما اختيار هذه الآفاق فهي مسألة ارسة ذاتية. و إذا كانت كل ا وضوعات تعطى لنا آفاقيا perspektivisch ، فإن خلال تعاملي مع الكيفيات الآفاقية للظهور و الإعطاء، أكون واعيا بذا بصف ذلك الذي كنه توجيه التعامل. و على الرغم من أن هذا الوعي غالبا ما يبقى غ معبر عنه، فإنه كن مع ذلك أن أجعل **ا سا ة الذاتية** قيق عملية لي الآفاق **موضوعا لانتباهي**، و دث هذا عندما أتشاجر على سبيل ا ثال مع شخص آخر و أقول له: إن تصورك للموضوع ليس إلا نتيجة للآفاق ال اختر ا و نتيجة وقفك.

غ أن السؤال الذي يبقى مطروحا هو: كيف تع التجربة ا تعلقة وضوع ما، نفس الوقت، احتباسا هذا النسيان للذات؟

ا قيقة إن ما يشكّل موضوع انتباهي ع من ا عا ليس هو تنوع الكيفيات ال يعطى ا موضوع ما، بل ا وضوع نفسه. صحيح أن على وعي بشكل من الأشكال بأن ا وضوع لا كن أن يعطى إلا كيفيات ل آفاقية معينة، إلا أن كيفيات التجلي هذه ليست موضوعا بالنسبة إ ّ، إ ا لا ثّل بالنسبة إ ّ سوى **عبورا ضروريا** إ ا وضوع نفسه. إن حقا على وعي بأن ا هم ليس هو كيفيات الإعطاء بل ا وضوع، هذا الأخ هو ما هو ذاته، أي استقلال عن الكيفية ال يكون ا أو يظهر ا بالنسبة إ ّ كل مرة موقعيا situativ.

إن ا وضوع بعبارة أوضح، مستقلّ و مفارق لكيفيات التجلي ال تتوقف على ارس الذاتية.
ذا تبقى كيفيات التجلّي هذه الظّل، أي مستترة عن شعوري، من أجل أن يقدم إ ّ ا وضوع وضوح تام. غ أن أنسى ذا بالضبط خلال تركيز اهتمامي على ا وضوع.
لكي أكون إذن على وعي صريح بذا ، فإنه ب علي ألا أهتم با وضوع، بل بكيفيات التجلي الآفاقية ال يتوقف قيقها علي أنا نفسي. ذا نكون قد ر نا مبدئيا النموذج الفينومينولوجي الأساسي لاكتساب ا وضوع Gegenstandshabe. لنوضح الأمر أكثر.
يتمثّل الطابع الفينومينولوجي هذا النموذج، بالنسبة إ هسرل، كونه- أي النموذج- يسترشد بالتجلي، أي التجلي- – كيفيات الإعطاء. بالإضافة إ هذا فإن هذا النموذج يقدم ا قيقة أيضا، بالنسبة إ هسرل، الأساس لتوضيح العلاقة ب التصديق بالعا و نسيان الذات التابع للموقف الطبيعي. هذا ا وقف الذي يرتبط بالعا صورة الأطروحة العامة Generalthesis ال تقول: العا موجود كأرضية Boden، ح و إن تغيرت التجربة الفردية ا اصة با وضوعات، يث سواء كنت أرى الطاولة من هنا أو من هناك، فإ مقتنع دائما بأ أتعامل مع شيء ما، مع شيء يعطى بشكل ضروري حقا ضمن تنوع كيفيات التجلي، إلا أنه يتجاوز أو يفارق transzendiert **هويته الثابتة** هذا التنوع. نفس الشيء ينطبق على العا الذي يكون هويته شيئا ثابتا ، و منه عبارة "**أرضية**".
هذا، و ا در الإشارة إليه أنه بينما يكون الشيء Gegenstand و ليس كيفيات التجلي هو موضوع Thema التجربة ا تعلقة با وضوعات، فإن ما دث عملية التصديق بالعا هو العكس، يث إ أكون، فيما يتعلق با وضوع، مهتما بالتجارب الفردية ا اصة با وضوعات Gegenstandserfahrungen. إن استمرار الصحة النهائية Endgeltung للعا جنبا إ جنب مع استمرار رب ، لا ألاحظه باعتباره كذلك، و إ ا ألاحظه فقط بشكل غ مباشر، أي من حيث أن استمرارية التصديق بالعا تسمح أن أعوض كل مرة ا يبة ا عيشة، بواسطة ويل ا ضمون ا وضوعي لتجرب .
هكذا، لا يعد العالَم إذن موضوعا بالنسبة إ ا وقف الطبيعي، و هذا بصورة راديكالية تتمثل أننا قلّ ما نلاحظ هذا ا وقف الأطروحة العامة ا فترضة باستمرار، الشيء الذي علنا لا

نعترف بالوجود إلا للموضوعات و ليس أبدا للعا ، هذا العا الذي نضع مع ذلك هذه ا وضوعات على أرضه.

من هذه الزاوية تكون التجارب الفردية ا تعلقة با وضوعات ضرورية بالنسبة إ معرفة العا Welthabe ا وقف الطبيعي، اما مثلما تعد كيفيات التجلي ضرورية بالنسبة إ معرفة ا وضوع الفردي، و هذا بالضبط لأن العا يبقى لاف ا وضوع الفردي، غ قابل لأن يتخذ كموضوع أساسا. لكن ألسنا هنا بالضبط أمام توازِ Parallelisierung خارجي ت؟ فإذا كانت التجارب الفردية ا تعلقة با وضوعات ضرورية من أجل معرفة العالم، فإن هذا لا يع بعد أ ا، طبقا لبنيتها الداخلية، تشبه كيفيات لي العا .

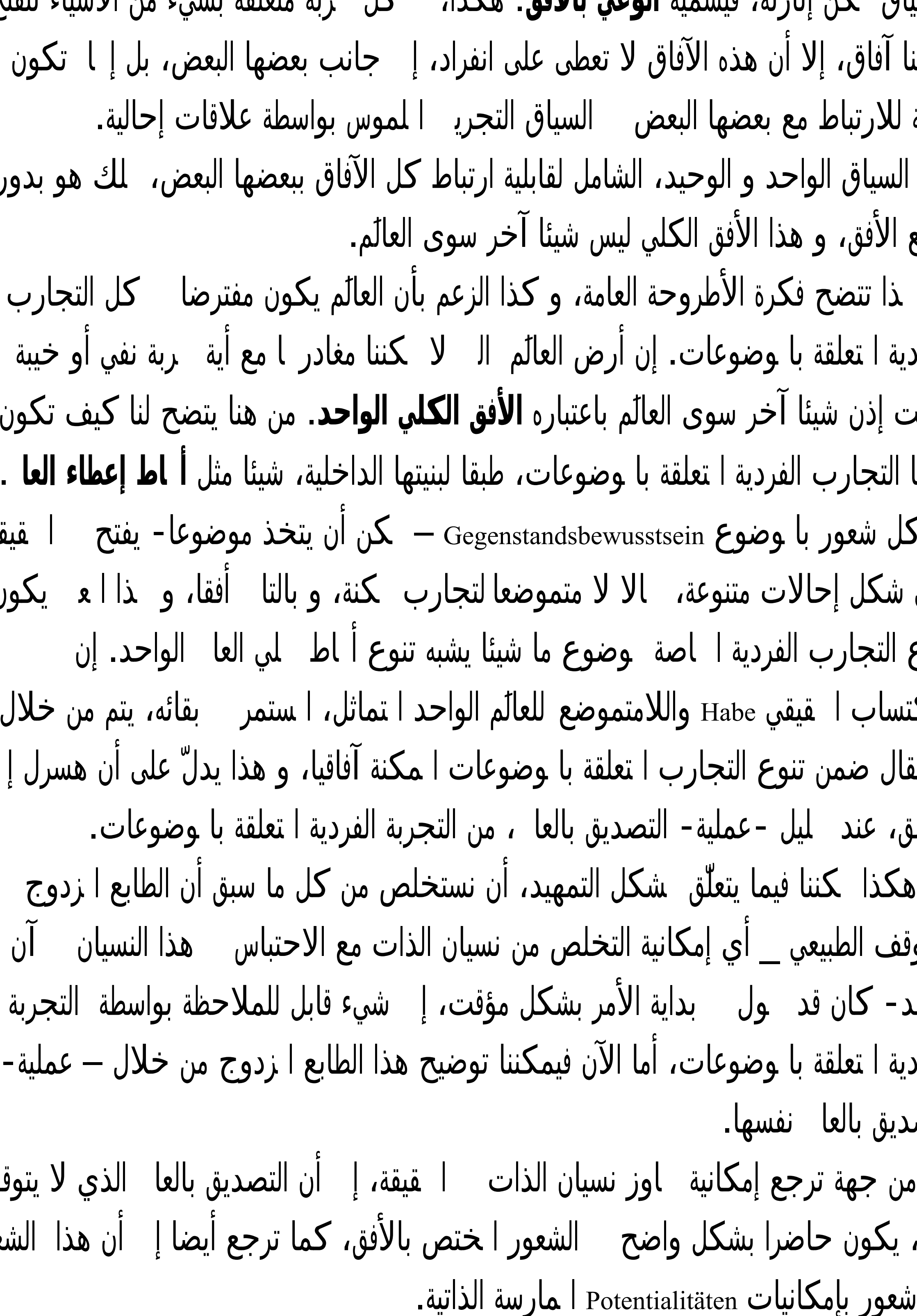
باستطاعتنا التغلب على هذا الشك من خلال وصف ملموس فهوم الأطروحة العامة. إن كيفيات إعطاء موضوع ما تكون ت تصر باعتباري ا نتج ا، كما أن قدر التامة على القرار و العزم هي ال تتيح أن أحدد كيفيات التجلي ال يعطى فيها ا وضوع. لكن ما ا قصود بالضبط بكيفيات التجلي؟

إ ا ببساطة **إمكانيات ارس** Vollzug **الذاتية ا رة**، إ ا على -حد تعب هسرل- " **قدرا** " أو كيفيات قدر على الإدراك. و ا أن قدر على ويل ا واقف أو الآفاق هي دائما قدرة حرة، فإنه لا يتحتم علي أن أبقى كل مرة مرتبطا ائيا وضوع ما، بل إن سأنتقل بالأحرى من موضوع إ آخر، أدرك علاقات أكثر أو أقل تعقيدا ب ا وضوعات. فمن خلال شعوري على سبيل ا ثال ذه الطاولة كشيء يوجد مكان ما، تتحدد مباشرة بطريقة غ وضِعة إمكانية توجيه الانتباه إ السؤال عن كيفية القدرة على ا روج من هذه الغرفة أو النظر إ خارجها. إن هذه القدرات قد تتضمن من جهتها الإحالة اللامتموضعة- أي ال لا كن أن تتخذ موضوعا- إ البيت الذي توجد فيه هذه الغرفة Raum ، إ ا دينة ال يوجد فيها هذا البيت...إ .

ذا فإن الوعي اللامتموضع* بأ اط الإعطاء يبدو عند التأمل ا لموس، باعتباره وعيا بسياق إحالة Verweisungszusammenhang شاملة، **هذا السياق الإحا الذي نعيه أ اط الإعطاء يسميه هسرل الأفق** Horizont، أما الوعي بالقدرة، أي الوعي الذي يكون فيه الأفق حاضرا الآن

---

* تعني هذه الكلمة "اللامتموضع" الشيء الذي لا يمكن أن يُتّخذ موضوعا ، و هذا بالضبط معنى الكلمة الألمانية .unthematisch



كسياق كن إثارته، فيسميه **الوعي بالأفق.** هكذا، كل ربة متعلّقة بشيء من الأشياء تنفتح أمامنا آفاق، إلا أن هذه الآفاق لا تعطى على انفراد، إ جانب بعضها البعض، بل إ ا تكون قابلة للارتباط مع بعضها البعض السياق التجري ا لموس بواسطة علاقات إحالية.

هذا السياق الواحد و الوحيد، الشامل لقابلية ارتباط كل الآفاق ببعضها البعض، لك هو بدوره طابع الأفق، و هذا الأفق الكلي ليس شيئا آخر سوى العالم.

ذا تتضح فكرة الأطروحة العامة، و كذا الزعم بأن العالم يكون مفترضا كل التجارب الفردية ا تعلقة با وضوعات. إن أرض العالم ال لا كننا مغادر ا مع أية ربة نفي أو خيبة ليست إذن شيئا آخر سوى العالم باعتباره **الأفق الكلي الواحد.** من هنا يتضح لنا كيف تكون أيضا التجارب الفردية ا تعلقة با وضوعات، طبقا لبنيتها الداخلية، شيئا مثل **أ اط إعطاء العا .**

إن كل شعور با وضوع Gegenstandsbewusstsein – كن أن يتخذ موضوعا- يفتح ا قيقة، على شكل إحالات متنوعة، الا لا متموضعا لتجارب كنة، و بالتا أفقا، و ذا ا ع يكون تنوع التجارب الفردية ا اصة وضوع ما شيئا يشبه تنوع أ اط لي العا الواحد. إن الاكتساب ا قيقي Habe واللامتموضع للعالم الواحد ا تماثل، ا ستمر بقائه، يتم من خلال الانتقال ضمن تنوع التجارب ا تعلقة با وضوعات ا مكنة آفاقيا، و هذا يدلّ على أن هسرل إ ا ينطلق، عند ليل -عملية- التصديق بالعا ، من التجربة الفردية ا تعلقة با وضوعات.

هكذا كننا فيما يتعلّق شكل التمهيد، أن نستخلص من كل ما سبق أن الطابع ا زدوج للموقف الطبيعي _ أي إمكانية التخلص من نسيان الذات مع الاحتباس هذا النسيان آن واحد- كان قد ول بداية الأمر بشكل مؤقت، إ شيء قابل للملاحظة بواسطة التجربة الفردية ا تعلقة با وضوعات، أما الآن فيمكننا توضيح هذا الطابع ا زدوج من خلال – عملية- التصديق بالعا نفسها.

من جهة ترجع إمكانية اوز نسيان الذات ا قيقة، إ أن التصديق بالعا الذي لا يتوقف أبدا، يكون حاضرا بشكل واضح الشعور ا ختص بالأفق، كما ترجع أيضا إ أن هذا الشعور هو شعور بإمكانيات Potentialitäten ا مارسة الذاتية.

و من جهة أخرى علنا التصديق بالعا نفسه بوس بشدة نسيان الذات، و هذا بالضبط لأن العا هو الشيء الذي لا كن أساسا ا اذه موضوعا بالنسبة إ ا وقف الطبيعي das grundsätzlich Unthematische ist .

من كل ما سبق نفهم إذن اذا يدعو هسرل إ اوز ا وقف الطبيعي، و إ اوز كل ما من شأنه أن يؤدي إ نسيان الذات، غ أن هذا التجاوز لا يع الإلغاء التام، بل نوعا من **النقد للموقف الطبيعي** من جهة، وللعلوم الوضعية أو **ا ذهب الوضعي** من جهة أخرى الذي عزز وثبت مسألة نسيان الذات، إ درجة أن جعلها شرطا للروح العلمية الوضعية، و هذا بالضبط من خلال ا اذه العالَم موضوعا كغ ه من ا وضوعات. لكن أليس من ا فروض أن يؤدي هذا بالأحرى إ وعي الذات لذا ا، و هذا من خلال وعيها مارستها للمعرفة ا تعلقة بالعا ؟

يعتقد هسرل أنه فقط عندما يتصور **العا كأفق**، كن للذات أن تدرك باعتبارها **ا مارس** لعملية تلّي ا وضوعات. إذا دث هذا، فإن الأنا ـ ا مارِس ينسى نفسه ا وضوعات ا موضعة من قبله.

لكن ما مع إدراك العا كأفق؟ هل يش هسرل ذا إ عا ا ياة Lebenswelt؟

و كيف كن ذا الإدراك أن يكون طريقا إ اوز نسيان الذات، و بالتا إ الفلسفة ا قيقية؟

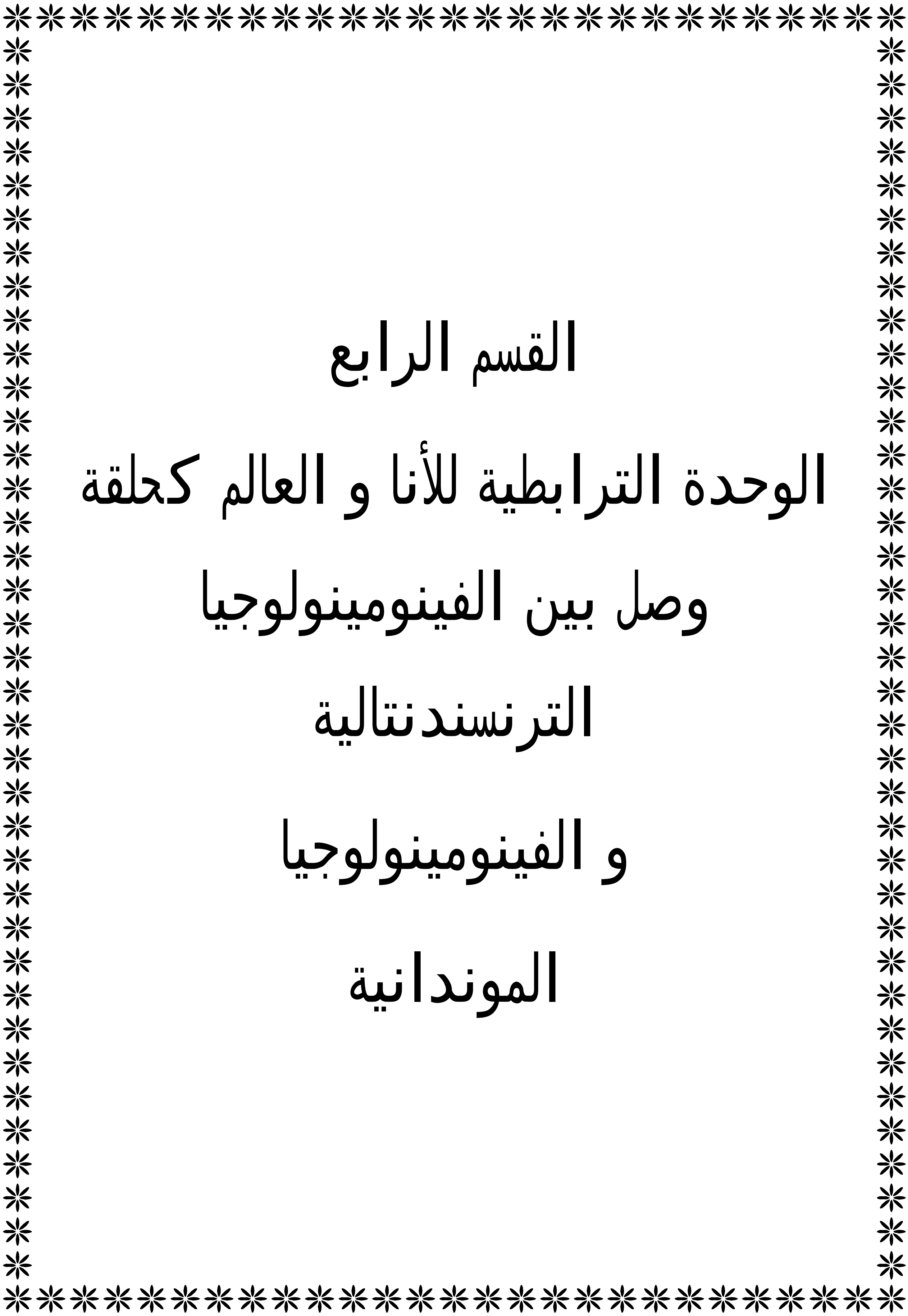
يقول هسرل:„ إن عا ا ياة، هذا العا الذا و النس بشكل خالص... هو، على الرغم من أن هذا يبدو متناقضا، الأرضية ال يب عليها العلم ا وضوعي أشكاله Gebilde ا اصة قائق " ائية"، "أبدية"، أحكام صحيحة بشكل مطلق، كل زمن و بالنسبة إ ا ميع"[1]

هل يل ا وقف الفينومينولوجي ذا إ ا وقف الطبيعي أكثر منه إ ا وقف الوضعي؟ أم أنه يتأرجح بينهما، و بأي مع ؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة و غ ها تتطلّب منا أن ننطلق من جديد من نقد هسرل للعلم ا وضوعي، و هذا نظرا إ اعتقاده بأن الغاية الأساسية للفينومينولوجيا و للفلسفة عموما متضمنة **القصد** غ ا صرح به للعالِم، ألا و هو الوصول إ **حقائق أبدية.**

---

[1] Hua.VI, p. 465.



القسم الرابع

الوحدة الترابطية للأنا و العالم كحلقة وصل بين الفينومينولوجيا الترنسندنتالية و الفينومينولوجيا الموندانية

الفصل الأول

رد العلم الموضوعي إلى قبلي عالم الحياة

1- ضرورة إبراز القصدية المؤسسة للعلم الموضوعي

من ا علوم أن الفكرة **الأساسية** الا تقود العلم هي أن موضوعه، أي طبيعة الأشياء دة ذا ا، لذلك فمن ا مكن تأسيس معرفة صحيحة و مطلقة ذا ا. إن كل علم يضع **هدفه** télos ا تعلق بالكمال ا ثا ، و هي ا الة الا لك فيها موضوعه **امتلاكا** ذاتيا Selbsthabe و بشكل كامل. إن كل علم، ا ذلك العلم التجري ، يتضمن تيليولوجيا، و كل معرفة تقصد كمالا، يقينا لا لكه بعد، أو حدا حـ لا نقول فكرة، لا كنها بلوغه الواقع*.

غ أن هذه البنية القصدية ا تضمنة كل عملية معرفية د بعد وسيلة ملائمة للتعب عن نفسها، و عل نفسها موضوعا على و دقيق، بل بقيت حبيسة الطابع التجري دون أن تبلغ الأيدوس eidos ا الص، أو الفكرة كفكرة. و در الإشارة إ أن تطبيق العلم الرياضي على ا عرفة، و بشكل خاص على العلم الفيزيائي هو الذي سيسمح وضعة هذا الا اه و الدقة الذي ده حـ ا وقف الطبيعي، و بالتعب عنه بشكل مطابق.

كما أن هذا التطبيق بالضبط هو الذي كان أصل التطور ا ارق الذي عرفه العلم ا عاصر.

الواقع لقد كانت ا ندسة الإقليدية ثّل القد و بالنسبة إ رجال النهضة النموذج ا ثا للمعرفة الدقيقة، ذلك أن موضوعها دد ذاته و بكيفية مطلقة. بالإضافة إ هذا فإن العا َ اللا ائي للموجود الرياضي دد بكيفية عل من ا مكن نهج مثا لفكر استنباطي-تأسيسي أن يكشف بشكل قبلي عن الأشكال الا سبق أن وجدت مثاليا و حقيقة.

ذا ثّل **ا ندسة وذجا لعلم قبلي** مستقل عن الواقع، قابل لبناء ال لا ائي من الأشكال Gestalten ا مكنة. هذا البناء يعد الوقت نفسه ا عرفة ا اصة با وضوع الرياضي، ذلك أن ا وضوع الرياضي لا يكون معروفا إلا حالة ما إذا كان مؤسسا و مبنيا.

لكن ما علاقة كل هذا بالفينومينولوجيا؟

---

*يعتقد هسرل بوجود قصدية ساذجة قبل التعليق الفينومينولوجي. أنظر: Krisis. S. 239

مبدئيا نقول إنه من ا مكن أن يكون هذا مثالا مصطنعا للفينومينولوجيا باعتبارها علما ذاتيا و تأسيسيا ع العا . غ أن الرياضيات لا كنها أن تتوقف عند حد ا عرفة ا الصة ا ثالية لعا رياضي كن. إن عالِم ا ندسة مثلا، من خلال وعيه بالدقة ا ثالية لبناءاته، فاهيمه، و إذا كان بالإضافة إ هذا و إ حد ما، فيلسوفا واعيا جهود ا عرفة غ الرياضية من أجل بلوغ دقة أك دائما، فإنه لا كنه ألا يتصور **تطبيق منهجه الرياضي على معرفة العا الواقعي**، و من هنا على كلية ا وجود[2]. إن هذا التركيب ا ريء ب الفيزياء و الرياضة قد أتاح من جهة للعلم الفيزيائي أن يكتسب الدقة ال يكن لكها، أي ا ثالية l'idéalité ال كان يبحث عنها بالضبط، و من جهة أخرى أمد الرياضيات نفسها با لء ا ادي الذي كان ينقصها.

ذا ا ع يكون تطبيق الرياضيات على الفيزياء، وبالتا ترييض الطبيعة ا سمية قد عاد بالفائدة على كل من الرياضيات و الفيزياء معا، كما أتاح للعا ا ادي أن يلج ا ثالية، و للمعرفة الفيزيائية أن تبلغ العقلانية. و هذا هو بالضبط مبدأ الفيزياء ا اليلية.[1]

مع ذلك فإن ترييض الطبيعة لا لو من تعقيدات، نظرا إ أنه يدخل ا عرفة الفيزيائية الرياضية نسبية و نقصا in-finitude تكن تعرفهما الرياضيات ا الصة بنفسها. إن العا الرياضي لا ائي بالفعل لأنه عا كن، كما أن ا وضوع الرياضي نفسه، هذا الشكل أو ذاك، دد ذاته، و ليس اجة، من أجل ديده ا اص، إ اللجوء إ مبدأ خارجي.

بعبارة أخرى، إن ديد ا وجود الرياضي هو ديد داخلي مطلق، و من هنا فإن دقّته هي دقة ذا ا و ليس با شاركة[2].

إن هذا ا **طلق** الذي ده العلم الرياضي يتأتى ا قيقة من التجانس الأساسي للموجود الرياضي الذي يتميز ثاليته ا الصة، إلا أن تطبيق الرياضيات يتضمن بالتعريف اتصال هذه الأخ ة جال مادي غ متجانس، الشيء الذي نع العلم الفيزيائي-الرياضي من بلوغ نفس درجة وضوح العلم الرياضي ا الص، ذا ده يسعى دائما و انس كامل هو الترييض ا ثا . ليس هذا فقط، إن الأمر يتعلق أيضا بالا اه و مثل أعلى، أي بتيليولوجيا مثالية.

---

[1] Krisis, p. 20.
[2] Krisis, p. 24.

من هنا فإن ترييض الطبيعة هو ثابة ريد ا، إلا أنه ريد بالاشتراك مع ا ثالية ا الصة للرياضة، ع أن دقة ا وضوعات الفيزيائية أو ا عارف الفيزيائية هي دقة بالاشتراك مع الدقة الرياضية.

هذا، و تظهر التيليولوجيا ا ردة للعلم الفيزيائي-الرياضي نوعا من الثنائية ا دلية ب الواقعة fait و الفكرة، ذلك أن الرياضيات ا طبقة على معرفة العا الفيزيائي رد منه الصورة ا طابقة القابلة للترييض بشكل مباشر. إلا أن هذه العملية تتطابق مع وجهة نظر خاصة، ليست هي وجهة نظر التجربة الأصلية ال تعطى لنا فيها ا وضوعات الطبيعية. إن هذه الأخ ة تعطى لنا بشكل أصلي ملء حسي لأ، ع من ا عا ، "الصورة" ا ردة بواسطة العلم الرياضي، و هذا يع أنه **يوجد جانب من ا وضوع ا ادي لا يستطيع العلم الفيزيائي-الرياضي تأمله**، و نع به الصفات ا سية للموضوع (اللون، الصوت، الرائحة، إ). ذا يتبين أن **عقلانية و مثالية** العلم الفيزيائي- الرياضي مرتبطتان **بتحديد أساسي وضوعه**، فهما **يقصيان** كل ما ثّله ا وضوع ا اص بالنسبة إ ا واس، أي **ا سوسات ا اصة**، و لا تفظان سوى **با سوسات ا شتركة** و الامتداد، الكم...إ [1].

ذه الكيفية إذن ظهر التمييز ب الشيء ا سي (Sinnending) و الشي الفيزيائي (physikalisches Ding). إلا أن التقليد –العلمي- قد شوه اما مع هذا التمييز، و ذلك بتبديله بتمييز آخر ب ما يسمى **الصفات الثانوية و الصفات الأو** ، و اعتبار الصفات الثانوية ذاتية بشكل خالص، و الثانية ثابة ا وجود الوحيد ا فارق.

هذا، و يعتقد هسرل أن مشروع جاليلي قد ثّل بالضبط إثبات **العقلانية الكلية للواقع** الفيزيائي، أي إمكانية ترييضه ترييضا كليا، الشيء الذي جعله يعتقد -أي جاليلي- بأن هناك تواصلا راديكاليا ب الشيء ا سي و الشيء الفيزيائي، ب ما سمي منذ ذلك الوقت الصفات الثانوية و الصفات الأو ، يث إذا كانت هذه الأخ ة تتميز بقابليتها ا باشرة للترييض، فإن الصفات الثانوية تتميز بقابلية غ مباشرة للترييض[2]. هكذا كن أن يكون الواقعي الفيزيائي عقليا بكل تأكيد، غ أن هذه العقلانية النابعة من تطبيق الرياضة على ا يدان ا ادي هي **فكرة**، ع أن الواقع الفيزيائي يسعى إ ما لا اية، و عقلانية رياضية كاملة و بالتا مثالية، غ أن هذه العقلانية عوض أن دد ا يدان ا ادي ذاته و بشكل مطلق، فإ ا دده خارجيا بواسطة قياس

[1] Krisis, p. 27.
[2] Krisis, p. 32.

أو تقنـ مثالي . إن العا َ الفيزيائي يتجه فعلا ـو العقلانية، ـو الترييض، و من هذه الزاوية
كننا أن نعتـ ه عا َا رياضيا، عا َا عقليا ذاته، بشرط أن نح هذه العبارة ا ع الذي ا من وجهة نظر قصدية- مثالية، و هي الـ يكون فيها ا ا-هو ذاته ثابة التيلوس télos ا ثا .

من ا ؤكد أن الشيء ا سي ليس هو الدال le signe على الشيء الفيزيائي، لأن الدال لا يعطي أبدا مدلوله هويته ipséité، لكن الشيء ا سي يعلن عن الشيء الفيزيائي ذاته الذي لا كن أن يكون با قابل معلَنا سوى نفسه. بعبارة أخرى، إن الشيء الفيزيائي لا كن أن يعطى إلا بطريقة حسية أفعال لّ حسية متنوعة هي بالضبط الشيء ا سي. ذا فإن الشيء الفيزيائي متضمن فعل التجلي ا اص بالشيء ا سي، وهو يتعا transcende على عملية الإعطاء الأصلي ذا الأخ ، لكنه لا يتعا مع ذلك على العا ا سي ا عطى الشعور، و لا على الشعور نفسه. أما دور العقل فيقتصر فقط على إبراز الطبيعة الفيزيائية الـ لا تظهر، لكنها تعلن عن ذا ا، و تتمتع تبعا لذلك فارقة أ ى من مفارقة الشيء ا سي الطبيعة الـ تظهر، إلا أن كلا ا ايث للآخر. ذلك أن **ما يعطى للشعور** بطريقة مادية ليس فقط بالضبط ما يظهر من الشيء، و إ ا بكل بساطة هذا الشيء نفسه، أي **كلية هذا الشيء طبقا عناه الشامل**[1] الذي يتضمن بالضرورة القاعدة الفيزيائية substrat ا اصة للتحديدات الدقيقة للعلم الفيزيائي- الرياضي، باعتبارها إحدى مراحله ا ؤسسة.

غ أن التقليد يسلك هذا الا اه، أي أنه يأخذ بعـ الاعتبار سوى **التمييز الراديكا** بـ الشيء ا سي و الشيء الفيزيائي، معتـ ا هذا الأخ وحده الوجود ا قيقي للأشياء، و من هنا اعتقد أن **العلم الفيزيائي هو وحده الذي كن أن دد الوجود ا قيقي ذاته للأشياء.**

و إذا كانت الصفة الأو أو الشيء الفيزيائي يتجاوز مضمون الشيء لته على ـو ما يعطى لنا ربة حضوره ا سمي، فهذا يعـ أن الطبيعة ذا ا رياضية، و كل صفة أخرى (ثانوية) لا كنها إلا أن تكون ذاتية، و لا كنها أن تستجيب للمتطلبات ا وضوعية لعلم أصلي authentique. و على هذا الأساس لّت و تتخلى الفيزياء الرياضية، ا وجهة بواسطة فكرة العلم ا وضوعي، عن كلّ ما ينتمي حسبها إ ا سي الذا ، أي معطيات الإدراك ا سي من صوت،

---

[1] Ideen, I, p. 338.

لون، رائحة..إ ، و لتحتفظ فقط بالامتداد étendue، أي بالكم quantité الذي تعت ه ماهية العا َ الفيزيائي ذا ا.

لكن، إذا كانت الفيزياء ا تصورة على هذا النحو تلقي بكل ا عطيات ا سية ميدان الذا ، لتجعلها بعد ذلك موضوعا للعلم الذي ينبغي عليه، نظرها، أن يهتم ا هو ذا ، و هو علم النفس، و إذا كانت تفظ فقط ا تعت ه ا اهو- ذاته l'en- soi (الرياضي) العقلي للأشياء ا ادية، فهذا لا نع من أن يكون هذا ا اهو- ذاته العقلي ثابة السبب ا اص ا ؤثر بالنسبة إ ا عطيات الذاتية للإدراك[1]. انطلاقا من هنا ازدهرت ا جة الفلسفية ال تزعم إمكانية **استخلاص وجود العا ا ارجي انطلاقا من هذه ا عطيات الذاتية للإدراكات**. لكن ا شكلة هي أن هسرل يذهب إ أن الاعتقاد بوجود رابطة **سببية** ب الشيء ا سي و الشيء الفيزيائي هو تصور غ معقول، أسطوري، بل هو عمى إزاء طبيعة التجربة ا ارجية، و **خلط** ب الأنا l'égo و النفس الإنسانية، و بالتا ب **الترابط القبلي القصدي و السببية السيكوفيزيائية**.

الواقع تفترض ا جة الآنفة الذكر كتمييز واقعي بطبعه، التمييز ا وجود ب الصفات الثانوية و الصفات الأو ، ح يتعلّق الأمر بالنسبة إ هسرل بفرق درجة ا وضوعية (يتعلق الأمر بالقصدية). بالإضافة إ هذا فإن هذه ا جة لص إ تبديل العا الواقعي و ا ادي للأجسام الفيزيائية بطبيعة ردة idéalisée، أي بالضبط بقاعدة مصورنة و قابلة للترييض ا باشر، و بالتا بقاعدة لا ت ز إلا صياغتها الرياضية. ذا يصبح العالَم عا ا رياضيا ددا بصورة مطلقة، أي عا ا يعد يظهر عينيته ا ادية التجريبية ا عيشة بشكل مباشر، أي كعا حياة، و إ ا بنية صارمة، نسق مثا معبر عنه بشكل مناسب الصيغ الرياضية لعلم مقنن technicisé، أي عا َا ضيع، بتعب آخر، مع أصوله القصدية. أما فيما يتعلق با عطيات ا باشرة للإدراك فلم تعد ا أية قيمة موضوعية و لا علمية، فهي "ذاتية" بصورة خالصة*. الشيء الوحيد الذي يوجد ذاته، الشيء الوحيد الذي يتمتع قيقة مطلقة و بدقة مثالية exactitude هو **الطبيعة ا ردة idéalisée**.

ها ن إذن من جديد أمام الافتراض ا سبق "الساذج" للعلم، و ا تمثل ما يسمى "التحديد ذاته" للعا الفيزيائي، أي التأكيد بأن **ماهية العا الفيزيائي رياضية**، و هي موضوع

---

[1] Ideen, I, p. 122.

* كما لو أن الصيغ الرياضية، أي الطبيعة ا ردة نفسها تكن ذاتية، مع العلم أ ا مؤسسة.

لعلم كامل exhaustive مثا يتمتع قيقة مطلقة. هذا الافتراض ا سبق صار "طبيعيا" اما بالنسبة إ جيلنا، أي أنه أصبح بداهة و حقيقة أو مطلقة ليست اجة على الإطلاق إ توضيح قصدي.

إن هذا الافتراض ا رد للعلم الفيزيائي، و كذا كل افتراض مسبق مثا مقبول بشكل قبلي عموما، هو لته **تقن** technicisation، حسب تعب ***الأزمة*** ذا ا. من هنا كان نقد الوجود l'être ذاته و ا قيقة ذا ا ا تعلق با كم "***ا نطق الصوري و الترنسندنتا***" و كذا نقد تقن العلم ***الأزمة*** متوازيان.

هذا، و يكمن ا طأ حسب هسرل، التمييز ذه الصورة الراديكالية ب الصفة الثانوية و الصفة الأو ، ب الشيء ا سي و الشيء الفيزيائي و اعتبار ا موضوع من طبيعة تلفة، و هو خطأ يتنا مع القصدية ذا ا، بل إن تقن الرياضة نفسه هو نسيان للقصدية، لأصل ا عا ، ذلك أن الأصول ا فزة للرياضة، كما لا فى، تعود إ الفن التجري لقياس ا قول، مثلما يش إ ذلك مصطلح ا ندسة[1]. فهذه الأخ ة كانت القد رد تقنية ابتدائية مطبقة مباشرة من أجل قيق منفعة عملية، غ أنه مع مرور الزمن بدأت تفي بالتدريج الأصول ا فزة ال تنتمي إ عا التجربة ا باشرة، يث تقننت الرياضة و فقدت مع أصو ا، كما ضاعت ذكرى الأصل التأسيسي عناها ا اص. و منذ ذلك ا و هي تعد نفسها ثابة **قبلي مثا " بديهي** بنفسه، و هو موقف لا لو، كما نرى، من **د اطية**.

غ أن الشيء ا دير بالذكر هنا هو أن هذه الرياضة ا قننة و ا طبقة على العلم الفيزيائي، هي نفسها **مصدر هذه الطبيعة ا ردة**، مصدر هذا النسق من الصيغ الرياضية ال ل"، الواقع، ل" عا ا ياة. و إذا كانت الرياضة ذا ا قد فقدت مع أصو ا القصدية ا اصة، فكيف نتوقّع، و ا ال هذه، من العلم الفيزيائي-الرياضي الذي نشأ ع من ا عا من هذه الرياضة، أن تفظ ذه الأصول، و ألا يظهر ظهر نسق مطلق، دد و بديهي ذاته.

[1] Krisis, p. 24-25, p. 49.

ا قيقة، إن الشيء ا فز للفيزياء، على ما يبدو، هو هذا الرد الظاهر إ العا ا رد الذي يعبر عن نفسه بشكل مطابق العلم ا ترابط. إن العا ا رد ليس شيئا آخر سوى النتيجة ا باشرة نهج التجريد نفسه، إنه **رداء** من أفكار حلّ لّ عا ا ياة، لّ التجربة ا عيشة، رداء يعبر عن العقلانية الداخلية ا طلقة للعا ، و من هنا فهذا العا َ ليس شيئا آخر سوى **العلم** نفسه، أو بالأحرى **نتائجه.** هل هذا كن؟

يتعلق الأمر الواقع بالترابط أو التضايف بـ النواز و النوام*، فإذا كان ا وضوع دا و مؤسسا ، و بواسطة ا نهج النوازي فكيف نتعجب أن يكون ا وضوع معبرا، واقع الأمر، عن هذا ا نهج بصورة متطابقة بواسطة العلم؟ على هذا النحو تضع الفيزياء-الرياضية عا َا مريضا، لباسا من أفكار Ideenkleid أو من صيغ ردة، النتيجة النومائية نهج رياضي للتجريد، لّ عا ا ياة، دون أن ترجع إ ا صادر القصدية هذا الأخ . إن ما يعت ه العلم الفيزيائي ثابة الوجود ا قيقي للعا َ ليس إذن سوى **منهجا** أُخذ ذاته بصورة مطلقة. إلا أن هذا ا نهج يبقى غ قابل مع ذلك للفهم إلا إذا أحلناه بصورة قصدية إ عا ا ياة و إ التجربة ا تعلقة به.[1]

ليس من الواجب علينا أن ننكر أو نلغي العلم الفيزيائي، بل ب علينا أن نخضع العا َ ا رد الذي يقدمه لنا هذا العلم للتحليل القصدي، أي ب العمل على **إبراز القصدية ا ؤسسة للطبيعة ا ريضة، تار يتها نفسها.** هذا التحليل القصدي لا يع و لا يؤدي إطلاقا إ الانتقاص من قيمة العلم الفيزيائي، و لا من قيمة الطبيعة ا ردة، ذلك أن ا ركة ا ؤدية من الرأي البسيط إ ا عرفة épistémé حركة مشروعة اما. ذا من الضروري القيام طوة تأملية بغية إعادة **اكتشاف القبلي الذا للفيزياء -الرياضية**، و هذا ما يعرف لدى هسرل **برد** réduction **العلم ا وضوعي إ القبلي ا ترابط لعا ا ياة**[2]. من الآن فصاعدا تعد العقلانية الرياضية هي التحديد الباط للعا ا رد، كما يعد ا وضوع هو ا نهج.

العقلانية هي بالأحرى تيلوس (هدف) عملية قصدية تسعى إ عقلنة عا ا ياة، أما ا وضوع ذاته فهو رد إسم للمنهج.

* النواز هو الشعور و النوام هو موضوع الشعور.

[1] Krisis, p. 52.
[2] Krisis, p. 143.

2- عالم الحياة باعتباره مشكلة فينومينولوجية أساسية

كن القول بناء على ما سبق أنه سواء تعلق النقد با نطق كمنطق، كما هو الشأن "ا نطق الصوري و الترنسندنتا "، أو بالعلم الفيزيائي كما هو الشأن الأزمة، فإننا نصل إ نفس **القبلي** الأساسي و هو **عا ا ياة**، ذلك أن كل علم يتضمن بالضرورة إحالة فزة إ عا التجربة ا عيشة، حيث ينكشف أصل معناه بواسطة سلسلة متراكبة من بداهات أكثر أو أقل ريدا، تفترض كلها بداهة أو غ ردة، أي ربة ع ائي و أصلي[1]. إن رد العلم ا وضوعي و توضيح معناه ي ز ا ضور الأساسي للعا الأصلي، و هو عا ا ياة. هذا الأخ يكون معطى بشكل سابق لكل معرفة علمية، إنه نتيجة فعل بسيط هو الأساس الأول لكل فعل مركّب. ذا فإن كل علم إ ا يتأسس و ي ر **معناه ا نطقي** ، و من خلال علاقته ا لية بعا ا ياة. تبعا ذا فإن كل منطق يتضمن دراسة لعا ا ياة.

إن عا ا ياة لا يهمنا **كفينومينولوجي** إلا حالة مسا ته توضيح **مع التجريد** الذي يؤسسه (هذا العا).[2] لكن ما هو عا ا ياة هذا؟ إنه كما يدلّ عليه ا ه، العا الذي نعيش فيه أو كما نعيشه و ربه. إنه ميدان الظواهر الذاتية ا نسية، ميدان الذاتية ا ققة بشكل هول، إنه الأساس الذا لعلم موضوعي.

غ أننا سنعيش ولا مهما مع هسرل، فمثلما تبين له أن ا نطق ليس رد علم من العلوم، بل هو العلم الأول بشكل مطلق، فقد خلص أيضا إ أن مشكل عا ا ياة ليس هو الآخر مشكلا جزئيا بسيطا، بل إنه مشكل **كلّي** و أول بالفعل. لذلك فأول شيء يهمنا الوقت ا ا هو معناه ا اص و الدائم، أي وجوده القصدي ا اص[3]. هكذا، عوض أن كث مستوى الطبقات السطحية ا هو مؤسس (العلم، الطبيعة ا ردة)، فإنه علينا أن نغوص إ أعماق ا ؤسس، معتن فقط بعا ا ياة ا دسي الذي نعيش فيه كلّنا، و الذي يفترضه بشكل مسبق كل علم. سنرى عندها أن ا ؤسس توي ا ؤسس ع من ا عا و يرجعه إليه رغم الاختلاف ا وجود بينهما.[4] ذا ينفتح بعد الأعماق ا فزة للشعور، و يص الطريق مفتوحا أمام الرد إ **الأنا**.

---

[1] Erfahrung und Urteil, p. 43.
[2] Krisis, p. 136.
[3] Krisis, p.125.
[4] Krisis, p.126.

من الواضح أن الوقوف على هذا النحو "قبل" كل اهتمام نظري و علمي لا يع طيم و لا إلغاء العلم ا رد (ا وضوعي)، بل معناه تطبيق عملية رده **ردا ترنسندنتاليا**، يث تفظ بالعلم بصفته ظاهرة واقعية تنتمي إ عا ا ياة، غ مبال بقيمة صحته، معلّق و واضع اهتمامه النظري théorétique ب قوس . سنضع إذن من الآن فصاعدا جانبا كل اهتمام با وضوعية ا ثالية للعلم مركّزين اهتمامنا فقط على مستوى آخر سابق. هنا سيتبين أنه إذا كان من ا مكن تأسيس علم على هذا النحو، فمن البديهي أن يكون هذا العلم هو **علم عا ا ياة**، العلم الذي يدرس و يؤسس بعد أبدا، العلم الذي اول أن يبين فينومينولوجيا كيف يلعب عا ا ياة دوره **كأساس لكل موضوعية** و لكل علم موضوعي.

هذا، و من البديهي ألا يكون علم عا ا ياة من نفس ط العلوم ا وضوعية، إنه علم من نوع آخر، علم لا يتبع الفكرة الكلية للعلم ا وضوعي الدقيق لأنه، باختصار، ليس علما موضوعيا.[1] إن موضوعه الوحيد هو عا ا ياة الذي يعطيه لنا ا دس ا باشر كعا ذا -نس [2]. من هنا كننا أن نقبل ما يؤكّده التقليد بشأن الشيء ا سي باعتباره ذاتيا بشكل خالص، و إذا كانت الصفات الثانوية ذاتية بالنسبة إ التقليد، فإن عا ا ياة كله ذا بالنسبة إ هسرل. إلا أن الأمر لا يتعلق هنا بذاتية أنشأها شيء خارجي ذاته، كما هو ا ال بالنسبة إ الصفات الثانوية بل يتعلق الأمر حسب هسرل **بذاتية ترنسندنتالية** و بالتا **مؤسسة** constituante. و لا شك أن مثل هذه الذاتية لا كن أن تكون عائقا أمام ا قيقة، ذلك أن معطى ذاتيا ما يكون قابلا للتعب عنه **حقيقة ذاتية**، و هذه ا قيقة الذاتية نفسها هي ال تضمن **عبارته ا طابقة**.

لنوضح الأمر أكثر: من ا علوم أن كل موضوع يتناسب أو يتفق مع بداهة خاصة، و بالتا مع حقيقة و علم خاص . نتيجة لذلك، إذا كنا نسعى إ ا اذ عا ا ياة الذا موضوعا، و إذا كنا نريد فضلا عن ذلك، أن تفظ له عناه ا اص فإننا اجة إ **علم ذا خاص ذا ا وضوع الذا** . هذا العلم لا كن أن يكون إذن، بأي حال من الأحوال، علم النفس الذي هو علم موضوعي (وضعي) خاص با وضوع الذا ، و إ ا هو بكل تأكيد الفينومينولوجيا ال تعت وحدها **علما ذاتيا بالذا** [3]، أي بالتجربة الأصلية. هذه الأخ ة هي ربة بديهية دث فقط

---

[1] Krisis, p.127.
[2] Krisis, p.127.
[3] Krisis, p.129.

عا ا ياة الذا -النس الذي تقوم العلوم بتجريد نتيجته إ موضوعية ذا ا[1]، لكن هنا بالضبط تكمن **مفارقة** le paradoxe عا ا ياة، ذلك أن هذا الأخ يؤسس ا ال ا وضوعي - ا رد للعلم بالضبط من حيث كونه لكة الذا -النس ، مع العلم أن كلا ا تلف جذريا عن الآخر.[2]

من جهة أخرى فإن تعليق l'époché العلم ا وضوعي لا يلغي العلوم بل يغير قيمتها و عل منها **حقائق تابعة لعا ا ياة**[3].

الواقع، إن كل عملية علمية، كل ارسة نظرية-منطقية تنتمي بنفسها إ **حسية** عا ا ياة و تندرج فيها. إلا أن الأمر العجيب هنا هو أن العلم الذي يعد جزءا لا يتجزأ من عا ا ياة (ا ؤسس فيه)، تلف عنه كل الاختلاف الوقت نفسه. ذه الصورة ا زدوجة يبلغ مشكل عا ا ياة كلية يكن لكها منذ الوهلة الأو ، يث صار ا شكل الفلسفي الكلي، ذلك أن التعليق قد حول العلم و ا مارسات العلمية نفسها إ رد أشكال ذاتية لعا ا ياة. من هنا أصبح مشكل ا قيقة "ا وضوعية" ثانويا مباشرة، كما أن عملية القلب كانت تامة[4]، يث اوز التعارض التقليدي ب الصفات الثانوية و الصفات الأو اوزا ائيا لأن كلا ا طُرح الذا .

3- عالم الحياة و تجديد المشروع الفلسفي

استطاعتنا الآن أن نبدأ من جديد ا شروع الفلسفي برمته على أسس جديدة، و هذا ببساطة لأن عا ا ياة هذا هو عا ا وقف الطبيعي دون أي رد.

و ا أنه لا كن لأي كاتب فلسفي أن يقودنا بالفعل مهمتنا هذه، فإنه ب علينا أن نبدأ وحدنا ضمن السذاجة ال ص كل بداية، ذلك أن مشروعنا يفتقر بالتعريف، أي باعتباره طور البداية، إ قاعدة نظرية صحيحة. غ أننا نستطيع أن د بأنفسنا مباشرة على الأقل نقطة انطلاق **ا دس ا باشر** لعا ا ياة باعتباره كذلك، إن نقل الأساس ا طلق نفسه. ذا يكون ا وقف الطبيعي هو أول كيفية "طبيعية"، "ساذجة" **وضعة** عا ا ياة، ليس هذا فحسب، بل إنه ضى أيضا يزة كونه مباشرا و أولا على الأقل من وجهة نظر كرونولوجية.

---
[1] Krisis, p.131.
[2] Krisis, p.133.
[3] Krisis, p.138.
[4] Krisis, p.136.

و ا أن عا ا ياة قابل الأساس للرؤية anschaubar، فمع هذا أننا لك ا دس البداية ا طلقة ال نبحث عنها، و هو الأمر الذي علنا نتفادى كل انطلاق من وجهة نظر ما. إن **ا دس ا باشر** هو إذن نقطة الانطلاق ال تعطينا بالتعريف الشيء مثلما يظهر عزل عن كل ديد آخر كن أن يصدر من تصور مسبق، إنه إذن-أي ا دس ا باشر- مبدأ ا بادئ أو بداية البدايات.[1]

ذا فالعا معطى ، و أنا اط بأفق لا يتوقف عن الاتساع من التحديدات، إذ أعيش آنية الكوجيتو ال عل اهتمامي بالأشياء ا وقف الطبيعي مطلقا، يث لا يسمح بفصلي عنها فصلا نقديا.

إن يع أفعالنا (الإدراك، التذكر، الإبداع..) مرتبطة بالضرورة وضوعات العا ا عطى. غ أن الآنية ا ستمرة يا الشعورية نع من التفك فعلي الذا ا اص. إن الكوجيتو لا يعود أبدا إ ذاته، كما أن القبلي الذا لا يكون بأي حال من الأحوال جليا.

إن القصدية ال توجد أولا ا وقف الطبيعي ع من ا عا هي علاقة أشخاص واقعي وضوعات واقعية، علاقة شيء مفكر بشيء مادي مثلا. و على هذا النحو تتأسس معرفة ما، معرفة ريبية، معرفة يومية تل ا اجات اليومية، كل هذا يؤلّف عا ا س ا شترك الذي تبدو عتمته و اسكه ا وضوعيان آن واحد على و لا يث أي شك و لا يبعث على أية عملية إيضاح قصدي.

من هذا ا نظور تأ العلوم ا وضوعية نفسها لتسجل ا ها العا ً باعتبارها موضوعيات أخرى، و على الرغم من أننا نسلّم بأ ا موضوعيات من نوع أعلى، إلا أننا لا نذهب إ أبعد من هذا، بل نكتفي بالتأكيد الساذج بأنه إذا كانت موضوعية العلوم أ ى من موضوعية العا التجري ، فذلك راجع إ أ ا تعطينا ما يسمى با عرفة الصارمة و العقلية ذا الأخ .

بالإضافة إ هذا فإن ا وقف الطبيعي يتضمن دائما اهتماما تطبيقيا با وضوع، يث أن الذات تكون مهتمة فيه بعا ا ياة بطريقة جد سوسة اول الإنسان من خلا ا أن يسخر العا دمته و أن يسيطر عليه. غ أن موقفا مثل هذا ليس مناسبا، باعتباره نتيجة طبيعية للسذاجة اليومية، بشكل كاف لتفتح علم لامبال بالعالم، ذا ب أن يكتشف الاهتمام النظري طريقة

[1] E. Husserl, Ideen, I, p.46.

تسمح ذا العلم بأن يتطور بكيفية خالصة و لا مبالية. و هذا هو ا ع الذي ب إعطاؤه للتعليق الفينومينولوجي و للرد الترنسندنتا الذي هو نتيجته ا باشرة.

هذا، و ب التأكيد مرة أخرى بأنه من ا طأ تأويل التعليق أو الإبوخية ضمن سياق مذهب ذا شكي، ذلك أن طموح الفينومينولوجيا يتمثل أساسا **فهم** العا و كل موضوعية على العموم. و هذا الفهم حد ذاته هو طموح نظري الأصل و يتحقق بفضل الرد الترنسندنتا[1] الذي يعد بالنسبة إ الفينومينولوجيا وسيلة عرفة نظرية و يعبر عن اهتمام نظري.

على أنه إذا كان ا وقف الطبيعي قبل كل شيء موقفا **تطبيقيا** فإنه سينفر لا الة من ا وقف الفينومينولوجي الذي سيبدو له موقفا **اصطناعيا**[2]. ذا فإن هذا الاهتمام ليس ا قيقة سوى طريقة نظرية خالصة من أجل **موضعة** عا ا ياة، و هي طريقة جديدة دشنت بواسطة التعليق الفينومينولوجي.

إن ما يريده هسرل هو أن عل من ا مكن قيق **معرفة فلسفية أصلية بعا ا ياة**، و لتحقيق هذا، فمن الضروري نظره التعا على العا و الارتقاء إ **وجهة نظر** تسمح با كم عليه و الابتعاد عنه. إلا أنه علينا أن يز بدقة ب تصورين يعطيهما هسرل فهوم وجهة النظر هذه.

إن البدأ ا طلق الذي هو ا دس ا باشر و الأصلي يستبعد كل قبلي غ م ر، و هذا يع أن ا دس صل قبل كل وجهة نظر، حيث يفهم هسرل من هذا ا صطلح كل ا واقف الدو اطية لفلسفات الرأي Standpunktsphilosophien (ا ذهب التجري و ا ثا)، ال نح لنفسها ا ل قبل حد أن تطرح ا شكل، أو ال ترى مباشرة ا ل صياغة ا شكل. ذا كن فهم وجهة النظر **كحكم مسبق سل** .

صحيح أن وجهة النظر ال تؤسسها الفينومينولوجيا التعليق هي موقف مردود فوق عا ا ياة، إلا أنه ليس موقفا مفترضا بشكل سابق على عا ا ياة، بالعكس، إن عا ا ياة هو الذي يكون مفترضا بشكل سابق على وجهة النظر ال يؤسسها التعليق صوصه.

هنا ت ز من جديد نفس الظاهرة ال دها ا نطق، يث يسجل التعليق ا ه أولا زمن عا ا ياة، ذلك أن التعليق لك زمنه الوظيفي Berufszeit قبل أن يكون معرفا كموقف جديد يسمو

[1] Krisis, p. 193.
[2] Krisis, p. 251.

فوق الزمن و يسمح ببلوغ أساسه.[1] إذن فالتعليق يفترض دائما عا ا ياة من وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية. أخ ا، مادام أن عا ا ياة هو عا حدسي مباشرة، فمن الواضح أنه إذا كان مفترضا بشكل سابق، فإن ذلك لا يكون ع سلا ، بل ع إ ا بالتأكيد، ع أنه ب أن يكون لكل مشروع بداية مطلقة. بالإضافة إ هذا فإن وجهة النظر هذه ي رها ا وقف الطبيعي نفسه، يث أن هذا الأخ ينتهي إ قيق منفعة عملية أكثر منها نظرية. إن ا نفعة النظرية تتعارض مع ا نفعة التطبيقية، و لذلك إذا أصبح عا ا ياة مشكلة بالنسبة إ الاهتمام النظري، فإنه على ا عرفة أن تار لنفسها وجهة نظر خارجة عن ذا ا لتحكم عليها[2]. هذا الاختيار حر بالضرورة لأن التعليق نفسه حر لكنه ليس اعتباطيا، بل تفرضه طبيعة الاهتمام النظري الذي يعبر عنه هذا التعليق نفسه. إن ا وقف الطبيعي ضع إذن أثناء تلبية الاهتمام النظري (للتعليق الفينومينولوجي) لتحويل عميق، يث يغير العالم الساذج قيمته، إن نقل يفقدها[3]. من هنا تكون حياة شعورية جديدة مطلوبة، يث بدل أن ارس التخلي الساذج فإننا نبدأ حياة تأملية، ذلك أن اهتمام ا عرفة النظرية لا كن أن يعبر عن نفسه بالنسبة إلينا إلا بكيفية تأملية (الرد).

هذا، و مادام أن ا وقف الطبيعي هو ل ّ مستِلب aliénant، فإنه يتطلب ولا كن مقارنته **بالتحول الدي** [4]، فعوض أن أدع نفسي أعيش ، و بواسطة العا الطبيعي فإن أرفض لنفسي تطبيق ا وقف الوجودي. صحيح أن لا ألغي العا و لا أ وه ، لكن لا أعترف بصحته الوجودية، لا أبا بوجوده أو بظهوره (Sein oder Schein)، بواقعه أو بلا واقعه، بوجوده أو بلاوجوده. كل ما يهم هو **ا ضمون النومائي لتأكيدا** ا تعلقة به. ذا فالعا لا تفي بالنسبة إ ّ. إن التعليق لا يلغي و لا يضيع العا بل عله حياديا ع من ا عا . إن الأنا يتجزأ بشكل من الأشكال ليقف من العا موقف ا تفرج ا يادي.

هذا، و إذا تبين أن العا مازال موجودا بعد، رغم تعليق قيمته الوجودية، فيجب ألا أتعجب، لأنه يستمر الواقع صورة **نومائية** خالصة، أي باعتباره ا تضايف ا باشر لنوازه التأسيسي. **إن**

---

[1] Krisis, p. 138-140.
[2] Krisis, p. 124.
[3] Ideen, I, p. 65.
[4] Krisis, p. 140.

العا ا ردود بواسطة التعليق إ مستوى ظاهرة ترنسندنتالية يتكشف باعتباره ا تضايف ا باشر للشعور.

ذا تكون أك رة جنيناها من التعليق هي إبراز هذا التضايف أو الترابط القبلي، أي رد العا ا عطى بشكل سابق قيمته الوجودية السابقة، إ **الظاهرة الترنسندنتالية: "عا "**، أو إ **النوام** "عا ". إن تعليق ا وقف الطبيعي، التعليق الفينومينولوجي للقيمة الوجودية للعا ينتهي إ رد العا ا عت من الآن فصاعدا كظاهرة ترنسندنتالية، إ **الذاتية ا ؤسسة.**

كن تلخيص هذه العملية الفينومينولوجية كما يلي: إن الرد الترنسندنتا ا دشن بواسطة التعليق هو معناه الكلي التحليل القصدي (التأملي-التأسيسي) للعا ا عطى بشكل سابق و ذّره ا فز الشعور ا ؤسس الترنسندنتا . إنه القصدية نفسها حسب البعد الفينومينولوجي-الوصفي.

إن كتاب ***الأزمة*** يعطي وذج للرد أحد ا، و هو الأكثر ورودا، هو الرد الذي يتناول العا الفيزيائي ا عطى بشكل سابق و بالتا **العلم الفيزيائي** ا وضوعي، أما الآخر فهو الرد الذي يتناول الشعور الطبيعي بالعا و بالتا **علم النفس** كعلم موضوعي.[1]

إن أ ية التعليق الفينومينولوجي تكمن أنه يظهر مباشرة **الترابط القبلي** للتأسيس و ا ؤسس ، للنواز و النوام، للشعور و العا . إنه يطلعنا مباشرة على ثنائية البحث الترنسندنتا ال تكون داخل الرد الترنسندنتا ، ذلك أن البحث الترنسندنتا يكون آن واحد نومائيا و نوازيا.

هذا، و إذا كان التعليق يقودنا بكيفية شاملة و مباشرة إ الذاتية، فإنه ب علينا أن نرى بأن هذه الذاتية تتضمن **طبقات** متنوعة. من هنا ب أولا موضعة العا باعتباره ظاهرة ترنسندنتالية، إرجاعه ائيا إ أصله النهائي أي إ التلقائية ا الصة للشعور الترنسندنتا . ذلك أنه على الرغم من أن العا ا ردود هو بالتعريف، ظاهرة ترنسندنتالية الشعور، على الرغم من أنه، باعتباره ذاتيا نسبيا، مندرج التيار الكلي للحالات ا عيشة ا الصة للشعور فإنه ليس شيئا أقل من ظاهرة، من نوام ، من موضوع لتجربة ترنسندنتالية أصلية، ترى فيه هذه التجربة ا ديدة عا ا نومائيا.

---

[1] Krisis, p. 105.

ب ألا يغيب عن أنظارنا أيضا أنه طبقا للبعد الفينومينولوجي-الترنسندنتا للقصدية، فإن التعليق يكشف لنا مباشرة عن الشعور الترنسندنتا ا ؤسس الذي بواسطته، و بالتا بواسطة النواز، يلتحق التحليل التدر ي بالنوام الذي يكون، تبعا لذلك، معتبرا مباشرة قيمته كـ "**تيلوس**"، أو **كوحدة قصدية**. حسب وجهة النظر هذه يبدو لنا الشعور أولا **كمتبق** فينومينولوجي، أي ثابة ما يتبقى بعد تعليق العا و ا وقف الطبيعي، و العا ا ردود **كـ لاشيء ترنسندنتا** . لكن ما مع هذا؟... الشعور هو بقية أو فائض surplus؟

إن هسرل لا كنه أن يتوقف عند حد هذا التعريف السل ، الضروري مع ذلك نظرا إ كونه الأول من الناحية الكرونولوجية أو الزمنية. ذا سنصل قريبا إ تعريف إ ا و أصلي للشعور.

لا شك أن الشعور الترنسندنتا هو مركز و نقطة انطلاق الأنساق الترنسندنتالية للقصديات التأسيسية، ا رجع الأخ و الافتراض ا سبق pré-supposé ا طلق. و إذا كانت بنية القصدية تتمثّل ثلاثة عناصر هي: (الأنا-أفكر-موضوع التفك)ego -cogito-cogitatum، و هي العناصر ال ينبغي أن تنتظم طبقا ا كل الأ اث القصدية، فمما لا شك فيه أيضا أن أول شيء يعطى لنا بداية س نا الفينومينولوجي هو **الكوجيتاتوم،** نظرا إ كونه هو **ا ؤسس** و ا عطى بشكل **سابق** للموقف الطبيعي، كما أنه هو الذي يفترض دائما **الذاتية ا ؤسسة.**

إن التعليق يرد الكوجيتاتوم إ الظاهرة ا الصة، أي أنه عله يظهر كمؤسس، كسلك ناقل.

ذا، حسب وجهة النظر ال تطابق البعد الفينومينولوجي- الوصفي، فإن الكوجيتاتوم أو النوام يبدو أولا كفهرس موضوعا بالنسبة إ قصديات مؤسسة، و ليس كتيلوس قصدي (كما هو الشأن بالنسبة إ وجهة النظرالفينومينولوجية-الترنسندنتالية).

كتاب ***"الأزمة"*** يبـ هسرل أنه يكفي اية التحليل القيام برد ائي من أجل إبراز الأنا صورته ا الصة كفعل أصلي مؤسس، و هذه الطريقة أكثر بساطة و أكثر "طبيعية" من الطريقة ال اتبعها كتاب ***"الأفكار I"***. ذا فإنه يفضلها النهاية إ درجة أنه يرفض صراحة الطريق الديكار على الرغم من أنه يعترف صراحة يزته، و هذا بالضبط من حيث كونه طريقا تصرا لبلوغ الأنا دفعة واحدة. إن ا نهج الديكار مباشر إذن، لكن عيبه هو أنه يوهم بفراغ الشعور من خلال التعريف السل للشعور كمتبق من جهة، كما أن العا يكون فيه من جهة أخرى مثل

الشيء ا لمغى فجأة، و الذي لا يتم إ اده إلا بعد فترة من الزمن بفضل دراسة القصدية ا ؤسسة.

يتمكن ديكارت ا قيقة من أن يتصور الأنا ا الص إلا كفكر واقعي real، كنفس[1].

هذا الفكر الواقعي ذاته يكون فارغا عزل عن السببية ا ؤثرة ا مارسة من ا ارج بواسطة الأشياء ا ارجية أو ح بواسطة الإله. إن ا طر ا دق بالطريق الديكار يتمثل إذن إنكاره أن الأنا ا ردود هو نفسه **موضوع ربة ترنسندنتالية لا دودة**، و بالتا فمن ا مكن توضيحه ذاته بغض النظر عن وجود أو لا وجود العا .

من هنا يتعلق الأمر بالنسبة إ هسرل بتفادي ا ظاهر ال من شأ ا أن توهم بوجود تواطؤ للفينومينولوجيا مع الديكارتية التار ية. أما الرهان صوص تعريف الشعور: هل كن تعريفه مباشرة كشعور تلئ، كذاتية عينية أم ب ا رور بالضرورة ذا التعريف الوسط للشعور كفراغ متبق؟ ب أن نعترف هذه ا الة بأن خطر الديكارتية التار ية يبعد كله ائيا، أو بأننا سنجد أنفسنا، أحسن الأحوال، أمام تصور **كانطي** للشعور.

هذا، و در الإشارة إ أن هسرل يرفض الطريق الديكار مثلما عرضه كتاب ***الأفكار I*** ذا ده ينتقد ***الأفكار I*** و لا ينتقد ***التأملات الديكارتية***. إلا أنه يفضل النهاية على ما يبدو الطريق ا وضح ***الأزمة***، و هو طريق **فينومينولوجي-وصفي** اما.

ر ا قد يكون علينا أن نرى هذا الطريق انشغالا **ديداكتيكيا** أو **وجوديا** سابقا، أي نوعا من الاهتمام بتبيان أن نظرية ا عرفة Wissenschaftslehre تتضمن رغم كل جفافها ليلا قصديا للمجهود الإنسا ، و بالتا **للحياة الإنسانية** اية ا طاف مأخوذة كل أشكا ا (من حيث أ ا مع ب الرغبة ا عرفة و السعادة آن واحد). لا شك أن ***الأزمة*** تعطينا طريقا فينومينولوجيا أكثر سهولة و أقل خشونة من ***الأفكار I*** ، كما أنه أكثر ذاتية من ***الأ اث ا نطقية***، إضافة إ أن ***التأملات الديكارتية*** من جهتها، حالة ما إذا كانت اول أن تبين طريقا وسطا ب البعدين ا مكن للقصدية، تستجيب لوجهة نظر ائية، للكلمة الأخ ة للفينومينولوجيا و هي الوحدة أو **التوحيد** ب بعدي القصدية: البعد الفينومينولوجي-الوصفي و البعد الفينومينولوجي-الترنسندنتا . إلا أنه حسب ***الأزمة***، أي حسب النمط الوصفي، فإن الطريقة الأو تتمثل **موضعة عا ا ياة**. لا شك أن أوصاف التحليل الأخرى تبقى و يب ثنا حسب اللحظات

[1] Krisis, p. 157.

الثلاث للقصدية: الأنا-أفكر-موضوع التفك ، هذه الأوصاف "الديكارتية" كان قد أشار إليها هسرل قبل هذا ***الأفكار I*** ، إلا أنه يضفي عليها ***الأزمة*** طابعا أصليا، حيث يعارض ديكارت صراحة و يعرف منهجه باعتباره **الفا** للطريق الديكار . ليس هذا فحسب، بل إنه يضع ترتيبا معاكسا لذلك الذي وضعه ديكارت، وهو: موضوع التفك -أفكر-الأنا، بدل: الأنا-أفكر-موضوع التفك . ذلك أن العنصر **الوصفي** الأول، بالنسبة إ هسرل، هو **عا ا ياة** الذي يعد نظره السلك الناقل الذي سيقودنا إ قطب الأنا بواسطة الأ اط الذاتية للمعطيات. الكوجيتاتوم هو إذن ا دف ا وضوعي الذي يسعى إليه كل قصد، أو القطب ا وضوعي للقصدية، الكوجيتو هو فعل التمثل نفسه (ا دس أو الفكر) أي الفعل ا ؤسس و ا عطي للمع الأصلي، أما الأنا فهو القطب الذا ، أي ا ركز الذي تنبعث منه كل القصديات ا ؤسسة. ذا فإن القصدية ملها نظام ثنائي bipolaire يضمن الكوجيتو آنيته[1].

ذه الصورة سنتبع ن بدورنا هنا الترتيب **الفينومينولوجي–الوصفي،** و هذا من خلال اولتنا قيق ا طة ال عينها هسرل ببساطة ***الأزمة.*** إن التعليق يكشف لنا عن الظاهرة الترنسندنتالية "العا "، ذا ب علينا البدء بدراسة هذه الظاهرة باعتبارها نوام أو كوجيتاتوم.

4- الكوجيتاتوم

إذا كانت الدراسة التأملية للقصدية تتضمن ثلاث صفات، فإنه ب اعتبار الرد الترنسندنتا عملية كلية تسمح بتمييز ثلاث مراحل، أي ثلاثة ردود جزئية تكون تواصل أساسي و دينامي. صحيح أن **ا ع الأخ للرد الكلي هو إجلاء أو توضيح الأنا أي الأساس النهائي،** إلا أن هذا الأنا يتضمن عدة مستويات أو طبقات من الترنسندنتالية. فالظاهرة الترنسندنتالية و الترابط، أي فعل الكوجيتو نفسه، ا مثالان ذه الطبقات ثلان على أصعدة تلفة أفعالا للأنا.

تبعا ذا ب التأكيد بأن التجربة الترنسندنتالية هي ربة كلية تسمح بأن يز فيها عدة **مستويات** نوعية تتماشى أو تتطابق مع الصفات ا ختلفة للقصدية. و ا أن هذه التجربة الترنسندنتالية لا كن إلا أن تكون انعكاسية، فسيكون لدينا ثلاث مستويات من التجارب ا ردودة ، أي ثلاث درجات من التفك ا ذري أكثر فأكثر، تنقلنا من البداهة ا باشرة للموضوع

[1] Krisis, p.174.

إ التفكـ النومائي ا تعلق بالكوجيتاتوم، إ التفكـ النوازي ا تعلق بالكوجيتو، أخ ا إ التفكـ النهائي حول الأنا.

إن التفكـ الأول الذي يندرج ا ركة ا وحدة و الكلية للرد الترنسندنتا هو إذن **التفكـ النومائي** حول التجربة الطبيعية ا تعلقة بالعا . إن ا وقف الطبيعي يعطينا العا بشكل مباشر، و تقوم الأبوخية من خلال تعليقها أول وهلة للأطروحة الطبيعية للعا بإخراجنا من النسيان الساذج للذات ا تعلق بالبداهة الطبيعية، و بتمكيننا من إدراك ماهو مستهدف هذه التجربة الطبيعية باعتباره كذلك. ذا تعطينا هذه البداهة الانعكاسية الأو **عا ا جديدا**. و إذا كان التفكـ النومائي يتميز بغموضه فهذا راجع إ **ذاتية النوام**.

على أننا إذا رينا الدقة، فإننا نقول إن هذا العا ليس جديدا، إنه نفس العا الذي عرفناه سابقا، ا ديد فيه هو كونه صار الآن مردودا إ دلالته النومائية. إن التعليق لا يهدم و لا يلغي العا الطبيعي، كل ما الأمر هو أنه يغير ة ا وقف الطبيعي، من هنا كن القول إن العالم ا ردود هو عا لا يهتم الفينومينولوجي لا بوجوده و لا بعدم وجوده، كما أن ا وقف ا ردود هو موقف جديد تفظ بنفس ا ضمون النظري الأساسي الذي لكه ا وقف الطبيعي، إلا أنه يضفي عليه ة جديدة يث أن ا ادة تبقى بينما الصفة، الطابع النظري* thétique يتغ .

من الآن فصاعدا سيمنح العا نفسه للبحث الفينومينولوجي سذاجة جديدة، يث سيكون ذلك الذي يعطي نفسه فقط باعتباره كذلك، فهو ما هو، و هذا أصالة بديهية.

إن العا ا ردود يكون الواقع، باعتباره مستهدفا خالصا، شفافا و حدسيا بشكل أساسي، غ أن صحته الوجودية و حقيقته تصبحان معلقتـ ، و عندما يفترض الفينومينولوجي بداهة مباشرة مستهدفا نومائيا خالصا، فإنه لا ازف بقبول صفة موضعية و وجودية غ موضحة. إن التعليق لا يبقي إذن من العا سوى ما يكون مقصودا إثباتاتنا، يث يرجعنا إ عا حدسي أساسا و إ ربة ترنسندنتالية مباشرة تـ ر نفسها بالضبط من خلال كو ا مباشِرة و تبعد كل الافتراضات ا سبقة ا عتمة للموقف الطبيعي، أي كل أحكام القيمة الـ يطلقها هذا الأخـ على عا ا ياة الأصلي. إن العا ا ردود يظهر **كتعددية متنوعة** و متغيرة، و كل هذه الظواهر كن وصفها بطريقة فينومينولوجية خالصة لو سك الفينومينولوجي باتباع التنوع النومائي لتجربته

---

* ا تعلق بنظرية ما.

خطوة خطوة، ء إذا كان يعيش التيار ا تواصل لتجربته الترنسندنتالية. ذلك أنه إذا كان التعليق (أو بالأحرى خطوته الأو و هي **التفك النومائي**) يعطينا مباشرة عا ًا "جديدا" فيجب أن **نعيش** فيه. و سواء تأملنا الرد الترنسندنتا أولا، باعتباره ردا للعا الطبيعي، للشعور السيكولوجي للأنا، أو للعلم ا وضوعي فإن خطوتنا الفينومينولوجية الأو تتمثل دائما وصف خالص يع ميدان التجربة الترنسندنتالية للموضوع ا ردود، للأنا باعتباره حاملا لظواهره الترنسندنتالية و مقبلا على البداهة ا اصة ذه التجربة. يوجد هنا بالتأكيد نوع من **السذاجة** نظرا إ أن الفينومينولوجي يقبل على مد (سيلان) ربته و يعيش العا ا ردود كما كان يعيش طبيعيا العا الطبيعي قبل التعليق. كما أن كل أوصاف ا وقف الطبيعي كن إعاد ا هنا سواء تعلق الأمر بالتجربة الساذجة ا تعلقة بالعا أو بالأنا. لكن ب أن نفهم جيدا بأن التعليق و الرد الترنسندنتا يسعيان إ إنشاء نوع من **السذاجة النظرية** تكون خالية من عيوب ا وقف الطبيعي الساذج. ب أن نصل التعليق إ أن **يا العا الطبيعي طبيعيا**[1]. و إذا كانت هناك سذاجة أفلا تكون هذه ا الة سذاجة الوفاء بدأ ا بادئ؟ ألا يتضمن القرار الصارم بعدم قبول سوى ما يكون حدسيا بشكل مباشر، نوعا من الإقبال على ما يعطى مباشرة؟ ذا ا ء يكون ا دس نفسه ساذجا، غ أن ا دس الفينومينولوجي لا يتهدده خطر استلاب الذات ذا ا.

بعد أن تعليق الاهتمامات ا تعلقة بالعا ، من الواضح أن السذاجة الفينومينولوجية ليست شيئا آخر سوى **أصالة** حدس الظاهرة الترنسندنتالية، إ ا إذن سذاجة التعليق، سذاجة فينومينولوجية و شرعية تتمثل كوننا لا ندرك من ا وضوع سوى ما يكونه، و كما يعطى ذاته مباشرة.

مع ذلك ب ألا في على أنفسنا أن سذاجة التجربة الترنسندنتالية ا تعلّقة بالعا تتضمن رغم كل شيء بعض الإ امات. ذلك أن اولة وصف الكوجيتاتوم ذاته معناه فصله ظاهريا عن ا ركية dynamisme القصدية الكلية للشعور، معناه موضعة موضوع مؤسس (لا كن إدراكه إلا كموضوع مؤسس، أي الترابط ا ؤسس) بغض النظر عن عملية تأسيسه. إن هذا ا وضوع ا ؤسس، و ا الة ال ن بصددها، العا ا ردود ليس موضحا إذن بشكل مطلق، و ا أنه غ حدسي (بديهي) اما فإنه يتضمن بالضرورة نوعا من العتمة. انطلاقا من هنا فإن افتراضه

---

[1] Krisis, p. 180.

بصورة مباشرة باعتباره حدسيا التجربة الترنسندنتالية هو أسلوب "ساذج" اثل لسذاجة ا وقف الطبيعي و الدو اطي الذي يسلم ذاته و بشكل أو بوجود و حقيقة موضوعه غ ا وضح مع ذلك.

مع ذلك ب التأكيد أن الفرق ب السذاجة الفينومينولوجية و السذاجة الطبيعية كب جدا، ذلك أن سذاجة التجربة الترنسندنتالية ا تعلقة بالعا ا ردود هي سذاجة ضرورية. كيف ذلك؟ إننا الواقع، بداية الرد الترنسندنتا و التعليق لا لك أي حكم مسبق، أية وجهة نظر دو اطية، باختصار ن لا نقف على أية أرضية. هذه الوضعية لا كن أن تكون ائية، يث ب على الفينومينولوجي أن يب لنفسه بنفسه نقطة انطلاق بديهية. و هنا بالضبط د أنفسنا أمام ضرورة ماهوية، ذلك أن كل مس ة ب أن تبدأ مرة واحدة بالتأكيد. من هنا، على الرغم من كون التعليق مطلقا ذاته، ائيا و مباشرا فإنه ب أن "يبدأ" بالاندراج النشاطات ا ارية للذات العارفة. هذا لا يع أن ا ركة الفينومينولوجية ستس على ج ا وقف الطبيعي أو الدو اطية ال هي له ثابة التنظيم أو التنسيق. فحـ و إن كان لا يستطيع أن يتفادى الانطلاق من ا وقف الطبيعي، فإنه سرعان ما **يبتعد** عنه و يرفض الاستلاب الذي يتضمنه. إن النفي الذي يتضمنه التعليق ليس إذن سوى طابعا أولا للعملية الأكثر أساسية، و هي العملية ا هيأة لإعطائنا حقلا جديدا من البداهات نفسها ال تنتمي إ التجربة الترنسندنتالية ا تعلقة بالعا ا ردود. صحيح أن عملية موضعة العا باعتباره كوجيتاتوم تترك قصديته ا ؤسسة هولة[1]، لكنها لا تنكرها عمدا كما هو ا ال ا وقف الطبيعي.

إن سذاجة ا وقف الطبيعي تلزمنا بواسطة القوة ا لية لغموضها على أن "نشيد" عليها و أن نعت ها أساسا بديهيا و م هنا عليه ذاته بشكل مباشر، أما السذاجة الفينومينولوجية فإ ا على عكس هذا تلزمنا بأن ننتقدها (أن "نشيد" تها) و أن فّزها بواسطة رجوع إ نظام القصدية الأصلية الذي أسسها. هكذا يكون من ا شروع أن نبدأ التجربة الترنسندنتالية ضمن نوع من السذاجة الفينومينولوجية. ب أن يكون لدينا أيضا نوع من الثقة الطريقة الترنسندنتالية و ا بادرة ا رة ذه الأخ ة، هذه الثقة تفترض و لا تتخلى عن مطلب تأسيس ترنسندنتا أخ و ائي. إ ا دد فينومينولوجيا وصفية و نومائية أو معينة بنوع من السذاجة القطعية[2].

---

[1] Cartesianische Meditationen, p. 84

[2] Cartesianische Meditationen, p. 177.

بواسطة هذه الثقة نستطيع أن نعيش طبيعيا العا الطبيعي التعليق، و أن نصف بسذاجة ا قل الفينومينولوجي للتجربة الترنسندنتالية. ذا يكون قد قق ا دف الذي يسعى إليه التعليق، ذلك أن **الوصف ا الص لعا ا ياة ا ردود** ليس شيئا آخر سوى "فعل الرؤية" الأصلي ا تعلق ا يعطى لنا هذا ا وقف الفينومينولوجي ا ديد. إن الوصف لا يتبع إذن أي اهتمام آخر سوى الاهتمام النظري، التأملي ا الص، اللامبا . إنه قق حسب هسرل نوعا من التأمل ا الص، نوعا من الاهتمام النظري ا الص بطريقة منطقية[1]، و لا يتضمن بعد أي استلاب مهما كان، لا ت النمط النظري، حيث يسلبنا ا وقف الطبيعي الرضى بالعا ، و لا ت النمط التطبيقي، حيث تد الاهتمام النظري الطبيعي إ فعل قق أو إ بة إرادية بسيطة: إن "التأمل" ا وسر هو تأمل خالص، كما أن لامبالاة ا تأمل ا وسر تستبعد كل بة، لأن ا بة نفسها اغتراب.

---

[1] Krisis, p. 158.

الفصل الثاني

الرد الترنسندنتالي كطريق لإبراز القصدية المؤسسة للطبيعة المريضة

1-الوصف الخالص لعالم الحياة و المورفولوجيا النومائية

هذا ا وقف ا ديد الذي يعلّق ا وقف الطبيعي، و من هنا يكشف عن معناه العميق يظهر إ الوجود اهتمام خالص و لامبال بعا ا ياة، حيث تبلغ دراسة عا ا ياة مستوى علم خالص، هنا يظهر عا ا ياة كما هو، باعتباره عا ا للحياة، لآنية الشعور مع بناه الشعورية و اللاشعورية، عا الأشياء التجريبية، عا الإنسان باعتباره موجودا سيكوفيزيائيا، دد البنية حسب "مكانية"مزدوجة تتمثّل ا كان و الزمان[1] Raumzeitlichkeit. عا ا متجلّيا، و من وجهة نظر أكثر عمقا، **مظهرا للذاتية الترنسندنتالية**، و عا ا مباشرا للتجربة الام يقية empiriques و للعلوم الوضعية. إن ما يقوله ا وقف الطبيعي حالة ما إذا كان ثّل هو نفسه اهتماما نظريا طبيعيا معينا، تتم إعادته بواسطة ا وقف الفينومينولوجي. يكون عا ا ياة معيشا التعليق بشكل طبيعي، ح يتسنى لنا إظهار معناه، أي فكرته eidos، و هدفه télos ا ثا ، و ذا يأخذ وصف عا ا ياة مباشرة قيمة مثالية. الواقع إن التعليق هو موقف نظري يسمح للموضوع بأن يتجلى ذاته هويته الأساسية دون مشاركة مبالية للعا .

هنا بالضبط د الطابع النومائي للموقف اللامبا للأنا ا وقف الفينومينولوجي، فمن زاوية (نوازية) ب ألا تم و ألا تبا الذات وضوعها، بل تصفه بشكل خالص مثلما يتجلّى، و من زاوية أخرى (نومائية) ب أن يترك ا وضوع "حرا" أن يظهر بنفسه أصالته دون أي تدخل من جهة الذات ربة هويته، يث ب على الفينومينولوجي ألا يوجه أي سؤال إ ا وضوع. هذا الغياب لكل استفهام موجه إ ا وضوع يعبر بالضبط عن لامبالاة الفينومينولوجي من جهة، كما يضمن من جهة أخرى ا رية ضمن أصالة ا وضوع، أي أنه يضمن الإعطاء

---

[1] Krisis, p. 145.

الأصلي للموضوع و أصالة معطاة[1]. لكن، مع ذلك ب ألا نفهم من هذا أن الفينومينولوجيا لا تتضمن أي سؤال صوص ا وضوع، أو أ ا لا تقدم أي جواب للاهتمام الفينومينولوجي، ذلك أن السؤال ب أن ينبثق من تلقاء ذاته الشيء ذاته. إذا كانت الذات لا تطرح سؤالا، فإن هذا لا يع أن ا وضوع ليس موضوع سؤال. بعبارة أخرى، ليست الذات هي ال تطرح الأسئلة بل ا وضوع نفسه هو الذي يصبح سؤالا، ذا كان موقف التعليق مهما جدا، من حيث أنه نع الذات من أن تربك عمليةَ **الظهور الأصلي** للشيء. ب ألا نلطّخ خالصية ا عطى الأصلي للشيء، ب أن نترك الشيء يتحدث بنفسه، ب إذن أن تكون الذات لامبالية إ أقصى حد، و ذلك بأن **تنع** عن كل اهتمام. من البديهي أن أمرا مثل هذا ثّل ضغطا غ عادي بالنسبة إ الذات ال تعلق اهتمامها النظري الطبيعي، إلا أن هذا لا يع أ ا لا تريد معرفة ا وضوع فلسفيا. إنه ضغط موجه ضد الطبيعة ا أن رد الفعل الطبيعي هو بالضبط التوجه و ا وضوع و استفساره عن ذاته. إنه ضغط فينومينولوجي با ع القوي للكلمة، يكون فيه ا وقف الطبيعي معلقا، لكن الاهتمام النظري يبقى حاضرا. بتعب آخر، ب أن نعيش التعليق اهتماما نظريا سبق أن انبثق ا وقف الطبيعي، أو باختصار ب أن **نعيش التعليق الاهتمام النظري الطبيعي**، و هذا هو مع العبارة ا شهورة سرل: „هكذا ب أن يعيش الفيلسوف التعليق ا ياة الطبيعية بشكل طبيعي، ع من ا عا "

In gewisser Weise muss also der Philosoph in der Epoché das natürliche Leben natürlich durchleben

إن هذا التعليق للذات، هذه "السيطرة" على الذات، هذه اللامبالاة ليس ا إذن أية غاية سوى ا فاظ على البساطة ا فرطة للحدس الأصلي. ب أن يعطى ا وضوع بذاته، و إذا كان هو بذاته قطعيا فإن جعله موضع سؤال سيكون نفس الوقت جوابا قطعيا.

إذا انكشف لنا ا وضوع باعتباره غ مطلق فسينكشف باعتباره سؤالا، مشـ -كلة، أي موضوعا لبحث مؤسس.

نتيجة ذا فإن التعليق يسعى إ إظهار القصدية ا وضوع بتبيان رجوعه الضروري إ النواز، أي إ الشعور الترنسندنتا . إن مثل هذا التصور للتعليق يفسر اذا يكون من ا شروع البدء بوصف نومائي للعا الطبيعي و للموقف الطبيعي. ذه الكيفية يكون الطريق مفتوحا أولا

[1] Ideen, I, p. 224.

أمام ما يسمى **أنطلوجيا العا الطبيعي** ال تعد أنطلوجيا مادية، ا أن الأمر يتعلق با نطقة العينية للعا ، و هي أنطلوجيا كنة، موجودة بشكل سابق خارج كل اهتمام ترنسندنتا ، إلا أ ا لا تتحقق سوى بواسطة ا وقف الترنسندنتا ا ردود.[1]

بناء على ما سبق كن القول إن وصف عا ا ياة يتطلب أن نتهيأ **رفولوجيا حقيقية للنوامات**، ذلك أننا لك الواقع إمكانية اوز مستوى **الأنطلوجيا ا ادية** لعا ا ياة و الارتقاء إ **أنطلوجيا صورية** مؤسسة على التجربة ا باشرة للنوام، "العا "، و على صورنة هذا الأخ صورة نوام على العموم. ذا تنكشف صفة كوجيتاتوم ا قترحة من طرف هسرل، باعتبارها حقا صفة ث فينومينولوجي خصب يدعونا هسرل إ القيام به رغم نسبيته الأساسية[2].

رأينا إ حد الآن موضعة عا ا ياة و كذا ا وقف " الساذج" الذي يفترضه هذا العا ، و سنرى الآن انفتاح ليل البنية الصورية للنوام.

يعد عا ا ياة ثابة نوام، غ أنه نوام مركّب، كلي و لا ائي. إنه يتضمن لا اية من النوامات ا رتبة و ا نظمة بشكل موحد وحدة لا ائية (تيليولوجية) ثلة بواسطة نوام "العا "[3]. هذه النوامات ا اصة متباينة للغاية، الشيء الذي عل الوصف ا الص لعا ا ياة يبدأ بإدراك ا وضوعات كلية ديدا ا ا وضوعية و لا يتأخر إضفائها عليها على و خاص.

غ أن الوصف النومائي لا كنه أن يكتفي ذه النظرة الابتدائية، أو بالأحرى ورفولوجيا نوامات، بل ب عليه أن ترق **وحدة النوام** ت تعدديته الظاهرة، ذلك أنه لا كن أن يكون هنالك علم أصلي إلا إذا كانت هناك وحدة للموضوع.

لقد كشف وصفنا عن تعددية ا وضوعات الفردية، من هنا يتعين على الصورنة أن تقوم بتطه لذاته ذا التنوع البنيوي للنوام عموما. إذا كانت النوامات متعددة، فهذا لا يع أ ا ليست نوامات، بل ب أن يكون الب الصورية للنوام على العموم عناصر متغيرة و عناصر دائمة. إن صورنة النوامات إ نوام واحد على العموم يظهر الوحدة الأساسية لكل نوام، دون أن دش تنوعه. هذا، و ب علينا ألا ننسى بأن النوام هو ا ترابط أو ا تضايف، أي النتيجة القصدية لنواز ما. و باعتباره كذلك فهو لك مع ، أي دلالة ا وضوع ا ردود إ صف الظاهرة الترنسندنتالية،

---

1 Krisis, p. 145.
2 Ideen, I, p. 247.
3 Cartésianische Meditationen, p. 90.

و هذا ا ـ هو مضمونه[1]. ذا نكشف داخل النوام طبقة مركزية أو ، نواة أو مؤسسة تعرف النوام أساسا باعتباره هذا ا ـ .

هذه النواة تكون حقا ثابتة و دائمة، إلا أ ا تقبل مع ذلك ـديدات يطية (عرضية) هي ما يعرف بالعناصر ا تغ ة للنوام.

2- صفات و سمات النوام

إن العناصر ا تغ ة للنوام تنتمي إ النوام ا قيقي، لكنها لا تعرفه معناه بشكل داخلي، ذا فهي ثانوية. من البديهي أن نواما ما كن أن يتبدل تبعا لكونه مدركا، متذكرا، متخيلا، إ . لكنه لا يغير مع ذلك من مضمونه الدلا . إن ات ا وجود ا درك، ا تذكر، إ هي أ اط لتقد النوام. با ثل عندما يكتشف التحليل بأن النوام يقدم نفسه باعتباره واقعيا، كنا، تملا، مشكوكا فيه، فإنه (أي التحليل) يدرك هذه التحديدات ات وجود Seinscharaktere لا س معناه من الناحية الداخلية.[2] هذا، و يكون مضمون دلا ما واقعيا أو خياليا. صحيح أن الصفات هي ال تغيره، لكنها تضمن من هنا بالذات د ومة معناه، كمع يوجد ت تنوع ديدات ثانوية. أخ ا كن للنوام أن يكون إ ابيا أو سلبيا.

يكشف التحليل هنا عن صفات من ط خاص، و هذا من حيث أ ا تد كليا إ كل الصفات ا ذكورة سابقا، إ ا صفات وجود كلية.[3]

بينما لا يكون الواقعي هو ا مكن و لا ا تمل، كما أن ا درك لا يكون هو ا تخيل فإن ا ُثبت كن أن يكون واقعيا و كنا، مدركا و متخيلا. الإثبات و النفي ا إذن صفتان تنطبقان كليا على دائرة النوامات، و بالترابط على دائرة النوازات نفسها. و على الرغم من تعدد و تنوع هذه الصفات، فإ ا ضع إ ديد مشترك و أساسي يتمثّل كون النوام موضعيا بواسطتها و بالنسبة إليها. إن كلا من صفات التقد و صفات الوجود هي صفات موضعية أو نظرية. إ ا متضايفات لأفعال نوازية تسمى أفعالا نظرية thétiques، لأ ا تضع ا وجود طبقا ذا النمط ا اص أو ذاك[4]. ذا كن ليل النوام بشكل عام إ **مع و صفة موضعية، إ مادة**

[1] Ideen, I, p. 223.
[2] Ideen, I, p. 103.
[3] Ideen, I, p. 106.
[4] Ideen, I, p. 256.

و صفة حسب تعب ***الأ اث ا نطقية***. و على هذا النحو كن سرل أن يضبط مفهوم **الصفة** الذي يكن واضحا بصورة كافية ***الأ اث ا نطقية***. ذلك أ ا كانت تع ، على مايبدو، عن كلّ من صفات التقد و صفات الوجود على حد سواء، لكن فقط من وجهة نظر نوازية. إلا أن الترابط ب النواز و النوام يسمح بتجاوز وحدة ا هة هذه unilatéralité. إن صفات الوجود ا ُدرك، ا تخيل، إ .. ليست، على عكس ا ظاهر، أ اطا للمعطى الذا للنوام. يكون نوام ما "مدركا"، "متخيلا"، إ ..عندما مل ذاته الصفة ا اصة ال تنتج عن كون تأسيسه الأصلي هو فعل إدراكي أو خيا ، وهي صفة موضوعية تنتمي بشكل خاص إ النوام باعتباره متضايفا لإدراك ما أو لتخيل ما. هذه الصفة تكون إذن موضوعية أو بشكل أدق نومائية. و بصفتها أحد العناصر ا تغ ة للنوام، فإ ا جزء أساسي منه، لكنها مؤسسة على هذا العنصر الدائم الذي هو ا ع نفسه. نفس الشيء يصدق على صفة الواقعية ال تعد متضايف الفعل النوازي لليق (الدوكسا الأصلية)، على صفة الإمكان ال هي متضايف الفعل النوازي للتقدير، إ ، أي على صفات الإثبات و النفي. من الواضح أن مفهوم الصفة qualité يأخذ امتدادا نومائيا و يندرج بصورة شرعية كمفهوم مؤسس، مورفولوجيا النوامات شأنه شأن مفهوم الطابع caractère.

إذا كانت الصفات caractères الكلية هي وحدها ال كنها أن تنطبق على كل الصفات الأخرى من دون ييز، فإنه ب أن نضيف بأن الصفات ال تنتمي إ ا موعة الأو (صفات التقد) كنها أن تغير صفات الوجود التابعة للمجموعة الثانية، و العكس صحيح، يث أن "واقعيا ما" كن أن "يدرك" أو "يتخيل"، كما أن "متذكرا ما" كن أن يكون "محتملا". إلا أن كل موعة تتضمن صفة caractère أصلية، صفة-أُما، تعد كلّ الصفات الأخرى ولات ثانوية ا. ذا تكون صفة التقد "ا ُدركة" أصلا بالنسبة إ الصفات "متذكر" أو "متخيل". هذه الأخ ة ليست إذن سوى ويلات إ ا اضر[1] Vergegenwärtigungen. إن ا تذكر هو مدرك ا اضي، و هذا ويل ُدرك أصلي. نفس الشيء يصدق على ا موعات الأخرى من الصفات. إن الصفة-الأم لصفات الوجود هي "**الواقعي**"، أما ا مكن و ا ُحتمل فليسا سوى نوعيه الثانوي .

[1] Ideen, I, p. 99.

با ثل يكون **النفي** اية ا طاف **نوعا من الإثبات،** فكون اللاوجود (نوعا من الوجود) هو الأطروحة الفينومينولوجية الأساسية.

يوجد إذن كل موعة من الصفات النومائية وذج exemplaire أول يعرف أنواعه خارجيا كاشتقاقات ثانوية. سنجد هنا من جديد البنية النموذجية للفينومينولوجيا ا تمثلة كون كل ط هو اشتقاق من أول أصلي دده نسبيا (بشكل سابق) و يعرف بذاته. إذا أخذنا بع الاعتبار الإمكانية ا تاحة للصفات أن تتحدد بشكل متبادل، فسنعثر ذا على الصفة ا وضعية "مدرك-واقعي-إثبا " باعتبارها صفة أصلية و وذجية كلية تعرف الفكرة نفسها ا تعلقة با عرفة الصحيحة الكاملة، أي دد مثاليا ا ع النومائي كحقيقة موضوعية، و بكيفية اشتقاقية (مثالية) كمية لامتناهية من ويلات الصفات ثّل كلّها الصور ا مكنة لصفات موضعية.[1]

تضاف إ إمكانية التحول هذه إ ما لا اية، بشكل عكسي هذه ا اصية الأساسية لكل ط أن يرجع إ "أوله" اللامتحول، إ (ا اهو ذاته ا اص به). ذا يتجلى النوام فينومينولوجيا، أو على الأقل طابعه، الأصل الذي كان السبب تأسيسه.[2]

من االبديهي أن هذه التحليلات تبقى ناقصة طا ا أنه يتم إرجاع النوامات بشكل جلي إ نوازا ا ا تضايفة. مع ذلك فإ ا تسمح بلفت الانتباه إ ثراء و دقة الأوصاف الفينومينولوجية ال قام ا هسرل. إ ا تبين التعددية الأساسية ا لازمة للنوام، و هي التعددية ال تتأتى قبل كل شيء من تنوع عناصره ا تغيرة و الثانوية.

على الرغم من ظهور وحدة معينة هذه ا لاحظة ا تمثلة أن كل الصفات هي صفات موضعية رغم تنوعها، فإنه من الواجب الرجوع إ الأصل الدائم للنوام الذي كنه وحده أن يضمن وحدته كمبدأ. ب إذن دراسة ا ع النومائي ذاته، بعد أن ت رؤية الصفات ا تنوعة ال صه و ال تنوعه. إلا أن السؤال الذي سرعان ما يطرح هنا هو: كيف يتم إظهار هذا الأصل النومائي نفسه، أو كيف يتم ت ير ا ع النومائي فينومينولوجيا (حدسيا)؟ ما هي التجربة الأصلية ا عطية للمع النومائي ا اص؟

يتركب النوام التام من النواة النومائية (ا ع) و من الصفات النظرية. من هنا فإن النوام يعطى دائما مع هذه أو تلك الصفة. إن كل ما رأيناه إ حد الآن قد أظهر لنا ضرورة النواة النومائية،

---

[1] Ideen, I, p. 107.
[2] Ideen, I, p. 263.

لكنه يظهر لنا إعطاءها الأصلي. و إذا كانت الصفات هي أ اط تعطى طبقا ا النواة النومائية باعتبارها نواما دا كيفيا ذه و تلك الكيفية، فإن السؤال ا هم الذي يواجهنا هذا ا قام هو: هل يوجد ويل مناسب للنوام، صفة ملائمة تعطينا النوام معناه ا الص؟ هذا السؤال رنا إ سؤال آخر هو: هل توجد ربة أصلية تسمح بإعطاء ا ع النومائي "كما لو كان" مستقلا بشكل مطلق عن كل صفة نظرية؟ على أن هسرل يدخل ا قل الكلي للب النومائية-النوازية، بعد الصفات الكلية للوجود: الإثبات و النفي، صفة أخ ة فريدة من نوعها على الإطلاق نظره. إن موقفه بعيد كل البعد عن كل ا واقف الأخرى، إلا أنه لك أ ية فينومينولوجية رئيسية. إن صفات أو ولات النوام لك هذه ا اصية ا تمثلة قدر ا على **الانطباق الشامل**، مع فظات معينة، ذلك أن ولات الإ اب و السلب هي الوحيدة ال تكون كلية. إن التحويل ا ديد الذي يدخله هسرل هنا يشترك مع الصفات الكلية كونه يستطيع الانطباق هو الآخر على كل الصفات الأخرى. إلا أن هذا التحويل عوض أن يضاف إ هذه الصفات، عوض أن مل ويلا إضافيا إ النواة النومائية، فإن تأث ه ا اص يتمثل كونه يسحب كل فعالية ددة عن الصفات ا وجودة سابقا، أي أنه يعلّقها، لكنه لا حوها و لا طّمها، بل إ ا تبقى و كن العثور عليها بعد ذلك من جديد كب فوقية superstructures للمع النومائي نفسه. إنه علها، بكلمة واحدة، **حيادية**. ذا يكون التحويل (الصفة الكلية للوجود) هو نفسه صفة ا يادية[1]. و إذا أخذنا هذه الكلمة با ع القوي نقول: إن النواة االنومائية ال تلك هذه الصفة ا ديدة لا لك لا صفة التقد و لا صفة الوجود. إ ا تعطى بصفتها حيادية، أي „كما لو كانت" لا لك أية صفة، "كما لو أن" كل صفة قد اختفت. إن عملية التحييد النوازية س كمتضايف نومائي مباشر النوام ا رد" من صفاته العادية، أي ا ع النومائي ا الص، أو مضمون الدلالة ا الصة للنوام.

من البديهي أن هسرل يريد هنا موقعة العملية الترنسندنتالية للتعليق و متضايفها الب النوازية-النومائية ا ختلفة للشعور. إن التحييد هو الأثر ا اص للتعليق الفينومينولوجي. بواسطة الأبوخية يرد العا ، ا وضوع على العموم إ ماهيته ا الصة، كما أن التجربة الترنسندنتالية ال جعلتها الأبوخية نفسها كنة هي ربة أيدية eidétique أي مثالية.[2]

---

[1] Ideen, I, p. 109.
[2] Krisis, p. 180.

لقد صار العالم مردودا إ دلالته ا الصة استقلالا عن كل صفة، ذلك أن الصفة كن أن تكون تعبي ا عن منفعة متصلة بالعا (بالواقع بشكل خاص)، الشيء الذي علها "تخفي" التناغم ا اص للموضوع ذاته. يتمثل تأث الأبوخية كو ا عل **ا وضوع ينكشف لذاته أمام متفرج لامبال،** و هي العملية ال يصفها هسرل ت إسم **التحييد.** ذا تكون **الأبوخية نوازا يبديا** لك ككل نواز متضايفا نومائيا ضروريا، هذا ا تضايف هو هنا **نوام يد** neutralisé. الأبوخية تعطي إذن ا وضوع ا ردود، هذا يع أننا هنا أمام ويل فريد من نوعه، ائي و بالتا مطلق (بعكس **التخيل**)، أمام عملية تنع عن كل موقف، عملية تعلّق إذن كل صفة موضعية[1]، و تعطي موضوعها (النوام) صورة "ا فكر فيه بشكل خالص"، أي صورة " ثّل خالص".

إن التحييد يقسم الشعور بطريقة كلية مطلقة إ قسم ، و هذا على الرغم من أن صفة ا يادية لا كن أن تدرك با ع القوي كنمط مشتق من صفة ا وضعية[2].كيف ذلك؟

بينما د كل الصفات ال قابلناها إ حد الآن صفات موضعية و ترجع إ ط أصلي موضعي ("مدرك"، "واقعي"، "إثبا ") Ur-modus، فإن الصفة ا يادية وحيدة و فريدة من نوعها. إن النوام ا يد هو نوام مردود إ معناه النومائي، مثلما يكون العا ا علّق بواسطة الأبوخية مردودا إ الظاهرة الترنسندنتالية، أي إ معـ العا . كل شيء دث من جهة و من أخرى، "كما لو أن" الصفة و العا الواقعي قد أُلغيا، بينما ا ا قيقة معلّقَان فقط، قد فقدا كل "قوة" موضعية. إننا نعثر الأبوخية أي التحييد، من جديد على **ا يال الفينومينولوجي** ا رغوب فيه بقصد، (الأبوخية ا رة)، و هذا من منظور الاهتمام النظري théorétique للفينومينولوجيا ا الصة. إنه "الـ كما لو أن"، الفعل التخيلي Phantasieren للتعليق الذي يفترض على و أصلي مثالية، دلالة هي ا قيقة نصف-واقع، أو واقع معلّق فيما ثّل "قوته"كواقع[3].

---

[1] Ideen, I, p. 264.
[2] Ideen, I, p. 276.
[3] Cartesianische Meditationen, p. 94.

3- الموضوع=س القابل للتحديد في المعنى النومائي، الماذا و الكيف النومائيان Quid et quomodo noematiques

إن التحييد هو إذن "الصفة" الأصلية للمع النومائي. غ أن ثنا سرعان ما يستعيد حداثته. ألسنا بصدد حركة ويل translation قصدية؟ إذ ما هو مع ما سوى علاقة مثالية؟ سوى قصد مرتبط وضوع؟ من هنا ب أن ننفذ بشكل أعمق إ بنية النوام، حيث سيكتشف س نا البعد الأكثر أساسية تركيب النوام ألا و هو موضوعه.

سنتناول من جديد وجهة نظر ***الأ ات ا نطقية*** ا تمثلة التمييز ا ركزي ب مضمون و موضوع. لك النوام مضمونا يل، باعتباره ليس شيئا آخر سوى ا ع نفسه، إ ا وضوع القصدي، يث أن الوصف النومائي يكشف عن تيليولوجيا داخلية ليست شيئا آخر سوى موضوعية Gegenständlichkeit النوام. غ أنه من أجل وصف هذه ا وضوعية بطريقة موضوعية خالصة، فإن الوصف لا يتوقف عن أن يكون نومائيا، أي أنه لا يعمل سوى على تتبع ا وضوع طبقا لقواعد التطابق أو التضايف ا دسي، أما اللامبالاة الفينومينولوجية، الأبوخية فيثبتان بصرامة، ح لا يتم بلوغ سوى ما يكون مستهدفا باعتباره كذلك. ذا أيضا يستعمل الوصف عبارات مستعارة من الأنطلوجيا الصورية و ا ادية، مثل ا وضوع، ا اصية، ا ع ، التحديدات، إ . و يقصي كل عبارة تتعلق بوصف نوازي.[1] يندرج الوصف النومائي ت الأنطلوجيا الصورية نظرا إ أنه يتطور إ ليل للبنية الصورية للنوام على العموم، أي إ مورفولوجيا للنوام.

إلا أنه ب علينا أن صر طبيعة ا ضمون و ا وضوع. إن النوام باعتباره يدلّ، فهو ينكشف لنا معرفا ذه أو تلك الكيفية، ذلك أنه توي على حزمة من التحديدات ا وضوعية ال تكون موحدة مع موضوع ما. يبدو إذن مباشرة أن مع النوام ثّل تعددية معينة من التحديدات ا وضوعية ا وحدة بواسطة إحالة قصدية إ موضوع ما.[2] إن التعددية لا تكون مفهومة إلا بواسطة الوحدة، لكن ا أن التعددية بالتعريف ليست ذا ا واحدة، فمن الضروري أن تتوحد من خلال علاقة بالوحدة. إن الوحدة التعددية لا كن إذن أن تكون سوى وحدة تيليولوجية من خلال مشاركة دينامية قطب موحد.

---

[1] Ideen, I, p. 318.
[2] Ideen, I, p. 319.

الواقع، إن هسرل يعيد هنا ا وضوع الرئيسي للوحدة القصدية. بل إن نظرية الوحدة القصدية نفسها هي صياغة خاصة للمثالية ا وسرلية. إذا كان ا ع (مضمون، مادة) النومائي ا ستخلص بواسطة الأبوخية شكل نوام يد هو تعددية من التحديدات، فمن الضروري أن تكون هناك قاعدة واحدة ذه التحديدات ا تعددة، ذات واحدة للمع . أو كما يقول هسرل نفسه، إذا كان ا ع النومائي نسقا مغلقا من ا مولات prédicats، فمن الواجب أن تتلقى هذه ا مولات وحد ا من خلال إحالتها القصدية إ موضوع يكون على هذا النحو مركز وحد ا، نقطتها ا رجعية، باختصار ب أن يكون لتحديدات موضوعية متعددة موضوع واحد.[1] هكذا يبلغ التحليل النومائي بواسطة ا ادة، ظة نومائية مركزية هي **ا وضوع ا الص و البسيط**، الدعامة النهائية لكل ديد موضوعي، الذات النهائية لكل مول موضوعي. إلا أن هذه الدعامة لا تثبت وحد ا كمركب من ا ركّبات، كعلاقة غ مترابطة من التحديدات، إ ا اثلة لنفسها و تعطى ا مولات ا وضوعية ا تغيرة. إ ا إذن = س (اللا دد)، ا أ ا لا تستطيع أن تكون "معرفة" خارج ديدا ا ا وضوعية ا اصة.

على هذا الأساس ب أن يز داخل البنية الصورية للنوام نفسها مستوى مزدوجا: مستوى التعددية (ديدات أو مولات موضوعية تؤسس ا ضمون، ا ع النومائي)، و مستوى الوحدة (موضوع خالص و بسيط، = س). هذان ا ستويان غ قابلا للانفصال عن بعضهما البعض، و لا يعطيان ا الة ا نعزلة. إن التحديدات ا وضوعية لا كن أن تبقى باعتبارها كذلك، إ ا بالضرورة ديدات وضوعية أصلية، لقاعدة، و بشكل عكسي لا يكون ا وضوع-القاعدة معطى سوى مولاته ا وضوعية.[2] إن كلا من التعددية ا الصة و اللا ديد ا الص غ مفهوم ذا ما، ذلك أن التحديدات ا وضوعية لا كن أن تكون دون موضوع و العكس صحيح. إلا أن ا وضوع ا الص و البسيط هو وحده ا وضوع با ع ا اص، أي أنه هو الوحيد الذي يضمن موضوعية النوام و موضوعية معناه، بالإضافة إ وحدة ديدا ما ا تعددة نفس الوقت. إذا كان هناك تبادل ب التحديدات ا وضوعية و ا وضوع، فالأمر يتعلق بتبادل "موجه"، تبادل القصدية. إن ا وضوع هو الذي عل قصدية الشعور فعلية، لأنه هو متضايفها، هو وحد ا القطبية القصدية. و إذا كان هذا ا وضوع لا يعطى إلا مع ديداته ا وضوعية ا عبر عنها ا ع

[1] Ideen, I, p. 320.
[2] Ideen, I, p. 320.

النومائي، فهذا يع إذن أن **النوام ليس له علاقة وضوعه إلا بواسطة معناه** أو مضمونه. ب إذن ألا لط بـ مضمون النوام و موضوعه: إن ا ع ليس هو ا وضوع، إنه موضوعية كما نعلم. لا كن أن يكون للنوام سوى موضوع واحد، نظرا إ كون ا وضوع وظيفة* وحدة[1] هذا ا وضوع لا كن سوى أن يكون التيلوس ا ثا دفه القصدي، و بالتا لا كنه إلا أن يكون مثاليا، و من ة غ دد الوقت ا ا .

إن **ا ع النومائي يندرج بـ النوام و ا وضوع**، و هو الذي يظهر ا وضوع و يحقّقه تدر يا حالة ما إذا حت التجربة للمعرفة ا تعلقة با وضوع أن تصبح كاملة. ذا كن أن يكون لنفس ا وضوع عدة معا نومائية.[2] يكون للنوام موضوع واحد و كن أن يكون له عدة معا . إن ا ضمون النومائي متغير إذن و متعدد. ذا إذا أردنا أن نبلغ الثابت و ا ماثل فيجب من دون شك أن نعود إ ا وضوع ا الص و البسيط، القاعدة النهائية لكل ديد. غ أننا هنا ت تأث ث لامتناه، ذلك أنه مثلما لا يوجد إلا فكرة واحدة للعلم و كمٌ هائل من الأنساق النظرية ال تسعى هذه الفكرة إ   قيقها تار يا، فإن ا وضوع القصدي هو الآخر واحد، لكن ا ضمون الفعلي لنوامه ا طابق متعدد و متغير، هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن تقدم العلم نفسه قّق **فكرة العلم**، هذه الفكرة ال تكون بالنظر إ قيقها الفعلي غ ددة، أي **تيلوسا** خالصا كامنا (و هذه هي وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية، فعل-وجود)، إلا أ ا تكون ذا ا ددة بشكل مطلق و تام، فهي من هذه الزاوية **الأيدوس** eidos و الدافع لكل قيق (و هذه هي وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية، فعل-قيمة).

با ثل تسعى تغيرات ا ضمون النومائي إ ديد ا وضوع ذاته ديدا تاما. من وجهة النظر ا الية يكون ا وضوع إذن غ دد أو غ معرف، لكنه ذاته يكون ددا اما، و هذا ما يسمى عرفة ا وضوع ذاتيته Selbst، هذه ا عرفة ال تعد الدافع لكل هود ري يسعى إ شرحه شرحا كليا. بكلمة واحدة يكون ا وضوع ا الص و البسيط غ دد حاليا و ددا بالقوة (وجهة النظر: فعل-وجود)، من جهة أخرى يكون ا ضمون النومائي (ا ع) غ مطابق inadéquat حاليا و مطابقا للموضوع إمكانيا (وجهة النظر: فعل-قيمة).

---

* مفهوم الوظيفة يأخذ هنا مع التأسيس القصدي

[1] Ideen, I, p. 321.
[2] Ideen, I, p. 322.

هذه ال عة الدينامية dynamisme القصدية يسعى ا ضمون النومائي، مضمون النوام ا نطوي على دلالة إ الالتحاق إ ما لا اية با وضوع ا الص و البسيط. إذا كان هناك حاليا عدة معا نومائية بالنسبة إ موضوع واحد، فلأنه يوجد بالتأكيد مع نومائي ذاته مطابق للموضوع. هذا الاتفاق هو فكرة اما مثل ا عرفة ا طابقة ال تعبر عنها بكيفية أخرى، أي هدف مثا ، معيار دد س ورة لا ائية من التحقيق. إن الفكرة ا تصورة أحيانا كقوة و أحيانا كفعل خالص تقودنا إ ا دلية ا ثالانية exemplariste للفعل و القوة، أي، بشكل أكثر راديكالية، إ جدلية الواقعة و الفكرة. إلا أننا نعلم أن الواقعة و الأيدوس لا تلفان عن بعضهما البعض الطبيعة و إ ا الدرجة، يث أن هذا الأيدوس هو ا موع ا رد للواقعة. لا يوجد إذن سوى موضوع واحد هو طريق التحقق بشكل تيليولوجي (غائي)، و بواسطة ا عا النومائية ا تنوعة. ذا ب أن يز بالنسبة إ هذا ا وضوع الواحد ب مفهوم للعا : أحد ا هو الذي يعرف ا وضوع ذاته باعتباره ا ركز القصدي ا الص للتحديدات ا وضوعية ا فهومة ا ع النومائي، أما الآخر فهو الذي يعرف ا وضوع ديداته، مثل ا وضوع ا الص و البسيط كيف ديداته ا وضوعية، أي بالضبط ا وضوع ا الص و البسيط و ا ع النومائي (نواة-مادة دون صفة) الذي ليس شيئا آخر سوى ا وضوع ا الص و البسيط كيف ديداته ا وضوعية النومائية. يتعلق الأمر بالتأكيد وضوع تيليولوجي واحد و نفسه.

هذا، و إذا كانت طبقتا البنية الصورية للنوام متميزت ، فإ ما لا تكونان كذلك بشكل مطلق، بل إ ما على العكس تواصل دينامي (قصدي)، الشيء الذي تع عنه بشكل مث للإعجاب الكلمتان نفسهما، يث أن النوام لك مع يوجهه و موضوعه، و ا ع يكون دائما ا اها Richtung، أي ا اها قصديا. باختصار ب أن يز ب ا اذا quid و الكيف quomodo. إن النوام لك أولا ديدا موضوعيا هو ا ع نفسه، ا اذا النومائي (noematisches Was) با ع الأول، إلا أن هذا ا اذا مرتبط اذا أصلي هو ا وضوع ا الص و البسيط. و إذا بلوغ مصطلح القصدية واقعيا أو على الأقل بشكل مسبق فكرة ما ، فإننا نلاحظ أن ا اذا النومائي، أي مضمون النوام ليس شيئا آخر سوى القانون statut ا ا للتحديد النومائي للماذا الأصلي، أي أن ا اذا النومائي هو ا اذا الأصلي كيفه النومائي. إننا هنا أمام كومودو-كيف- نومائي ب ييزه بعناية عن الكومودو النوازي، الذي هو كيف أ اط ا عطيات الذاتية.[1] يظهر أننا أمام جدلية

[1] Ideen, I, p. 132.

الواقعة و الأيدوس، ذلك أن التحديد الأساسي يكون هو نفسه بـ ا اذا النومائي و ا اذا الأصلي، بـ ا ـوضوع آنيته كواقعة و ا ـوضوع آنيته ا ثالية تواطؤا univocité صوريا، تعددا درجات الكمال (ا ثالية)، إ ا بالتأكيد ا ـدلية الدينامية للا عة ا ثالية exemplarisme، أو إذا شئنا أيضا للمشاركة.

إن الطبقات ا تنوعة ا حدثناها، إن صح التعبـ ، النوام على العموم، هي طبقات للبنية الصورية للنوام: صفة أو طابع -معـ ، مضمون أو مادة- موضوع = س. هذه ا صطلحات الثلاثة و هي: النوام، ا عـ النومائي و ا ـوضوع تكون تواصل قصدي. إلا أننا نتأمل القصدية هنا من وجهة نظر نومائية، أي نتائجها بالأحرى، بدل من أن نتأملها عملها التأسيسي.

على كل حال، يكون أمر مثل هذا أكثر صدقا عندما يكون النوام باعتباره كذلك مؤسسا. ـذا أيضا يكون الوصف النومائي ـليلا ستاتيقيا، يث لا يعمل سوى على كشف علاقات النوامات با عـ ، و ا عـ با ـوضوع دون أن ينشط لأجل هذا العمل الدينامي الذي يؤسسها. تكون القصدية التركيبية مترسبة منتوجا ا Erzeugnisse، و هي بالضبط ا نتوجات ا تصفها ا ـورفولوجيا النومائية.

لا شك أن القارئ قد أدرك غموض وضعيتنا. الواقع لقد حاولنا توضيح ا ـواقف التحليلية لكتاب ***الأفكار*** ـصوص النوام و ا ـوضوع، بواسطة تلميح سريع إ قصدية العلم، كما بينا من خلال ة خاطفة كيف تتأسس ا نتوجات القصدية ا ـللة بواسطة الوصف النومائي حركة تأسيسية أصلية. إلا أننا نظن أننا نتجاوز الإطار النومائي الذي ـليه علينا الوصف النومائي للكوجيتاتوم باعتباره كذلك. و إذا كان سـ نا يبدو نوعا ما أعرج، فإن الأمر لا يتعلق ـظهر، بل بواقع، ذلك أن كل دراسة للنوام تكشف عن التبعية التأسيسية الضرورية ـذا الأخـ بالنسبة إ نوازه ا ـطابق. إن **مورفولوجيا النوامات** تتطلّب مكملا ضروريا، و هو **مورفولوجيا النوازات** ا ـطابقة، كما أن "ا ـورفولوجيا الصورية للنوام" تتطلب مكملا هو "الأنطلوجيا الصورية للنواز".[1] لكن لنلاحظ أن ا ـوضوع نفسه هو الذي يظهر هذه ا اجة. إن النوام نفسه، مثلما تريد ذلك روح الرد الترنسندنتا ، يكون سؤالا. النوام نفسه يكشف عدم كفايته ذاته، و ا ـوضوع ذاته ينكشف باعتباره فهرست ـث ذا و مؤسس. يكون أنا الفينومينولوجي غـ مبال، كما يتبع وصفُه تنظيم الطبقات ا تنوعة للكوجيتاتوم، و إذا لاحظ ـديدا ترنسندنتاليا فإنه

[1] Ideen, I, p. 246.

يواصل س ه النومائي الأول توضيح قصدي و ذا . إن الانشغال الوحيد للفينومينولوجي هو التطابق، أي الوفاء للحدس. و من شأن القصدية نفسها ال تتميز بتعا transcendance الذات أن تتكفّل بإيصاله إ اية البحث. يكفي أن نبدأ بشكل جيد و سينتهي الس حتما.

عموما يكتشف الوصف النومائي اية س ه ا وضوع ا الص و البسيط، القاعدة النهائية، إلا أنه لا يستطيع ديده ذاته، بل إنه عل منه **س** غ دد لكنه صحيح مع ذلك، حسب إحدى وجهات النظر القصدية ا مكنة. أما إذا استطاع الفينومينولوجي أن يثبت، حسب وجهة النظر الفينومينولوجية -الترنسندنتالية، أن ا وضوع دد اما، فإنه لا يوجد أي سبب لأن نرى هذا الـ **س** النهائي فردا، بدل أن نرى فيه كلية العا ، أو الوجود نفسه إذا شئنا.

الواقع إن التحديدات الوحيدة ال لدينا عن هذا ا وضوع = **س،** هي تلك ال نحها لنا مع نوامه ا تضايف[1]. و هذه التحديدات تكون متغيرة، الوقت الذي يكون ا وضوع وحده اثلا، ذلك أنه هو مبدأ وحدة هذه التعددية النومائية. و إذا كانت القاعدة، حسب هسرل، بالضرورة فردية، فمن الواضح أن ا وضوع ا الص و البسيط هو هذا الفرد أو ذاك. سيكون لدينا إذن تعددية نوامات مطابقة لتعددية واقعية وضوعات فردية. وسيكون بالتا ما بيناه إ حد الآن رد صورنة، رد عرض وذج مثا (ريد) الة خاصة ب آلاف ا الات. غ أنه بسبب نظرية **الآفاق** فسيكون الفرق ب ا وضوع الفردي و كلية الوجود (العا) نسبيا اما: صحيح أن لكل موضوع فردي أفقا داخليا، أي سلسلة من التحديدات ال تعرفه بشكل خاص من الناحية الداخلية، إلا أنه لك أيضا أفقا خارجيا يعد ا قل اللا ائي لعلاقاته مع ا وضوعات الأخرى ال تعرفه نسبيا من الناحية ا ارجية[2]. غ أن الأفق ا ارجي للموضوع الفردي هو الواقع الأفق الداخلي لكلية الوجود، كما أن الأفق الداخلي للموضوع الفردي هو اية التحليل الأفق الداخلي ذه الكلية نفسها. ذا يوجد تواصل متواطئ ب ديدات ا وضوع الفردي و ديدات ا وضوع الكلي، يث أن أحد ا هو ا زء و الآخر هو الكلّ. طبقا ذا يوجد واقع واحد و نفسه هو القاعدة الواحدة و الوحيدة لكل التحديدات ا مكنة ألا و هو **العا الكلّي** Weltall، **الكون العي** .

---

[1] Ideen, I, p. 332.
[2] Erfahrung und Urteil, p. 28-9.

نتيجة ذا كننا بكل تأكيد أن نتصور بأن ا وضوع ا الص و البسيط = **س** هو فرد أو هو الكون نفسه. ا الة الأخ ة نعثر على ا بدأ الإ وي السل ا دد nominaliste determinatio negatio، نظرا إ أن التحديدات ا وضوعية ا عبر عنها بواسطة مولات ا ع النومائي "تقلّص"، "تضيق" الكون العي بكيفية علها لا تعطيه إلا صورة أحد أجزائه. إنه ديد مؤقت من دون شك، إلا أنه موجه لأن يتجاوز بسرعة، نظرا إ أن هود ا عرفة يتمثّل بالضبط اوز خصوصية ا وضوع الفردي من أجل بلوغ الكلية العينية للموجود الكلي. إلا أن العا ، الكون قد صار منذ ذلك ا فردا، بل الفرد العي الوحيد. هذا الأخ تعبر عنه صوريا البنية الكلية للموضوع عموما، لأ ا قبل كل شيء بنية صورية للفرد باعتباره كذلك.

صحيح أن عدم ديد ا وضوع ا الص و البسيط عل من الصعب استعمال مصطلح فرد، لذلك سنتكلم بالأحرى عن الـ "***شيء ما***" عموما Etwas، عن كل شيء و عن أي شيء، عن كلية ا وجود، و بشكل أكثر عينية عن العا ، عن **عا ا ياة.**

إن الـ "*شيء ما*" الذي بلغناه هو إذن القاعدة الكلية لكل التحديدات، إنه موع الوجود، و هذا ا موع يتصور بثلاث كيفيات هي:

1- حسب وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية باعتباره **س** لا ددا، تيلوس س ورة لامتناهية من ا قاربات.

2- حسب وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية باعتباره موضوعية ددة بشكل تام، دافعا ترنسندنتاليا لتحقيق ا عرفة.

3- صوريا، حسب الأنطلوجيا الصورية مثل ا وضوع على العموم، أي كصورة موضوعية أساسية كلية.

4- الكوجيتو

إذا كان التفك النوازي يعطي الكيف النوازي لعا ا ياة، فمن الطبيعي أن يأ الوصف النوامي ا قام الأول، نظرا إ أن الاهتمام النظري يتجه أولا إ ا وضوع، كما أن هسرل يوصي بعودة مؤسسة تقع فيما يسميه مستوى أولا من التفك . غ أنه ب علينا أن نفهم هذا طبعا بالنسبة إ موقف التعليق الفينومينولوجي الذي تمارس فيه التجربة الترنسندنتالية ا تعلقة

بالعا ا ردود، ذلك أنه بالنسبة إ عا ا وقف الطبيعي حقا، فإن الوصف النومائي هو الأصل تفكـ [1].

إن التفكـ النومائي يعلّق القيمة الساذجة لوجود و حقيقة الإثباتات ا تعلقة بالعا و يسعى إ بلوغ أيدوسها ا ماثل. غ أننا لو حاولنا، كما يفعل هسرل ذلك ***الأزمة***، أن نعطي ليلا analytique كاملا للتعليق[2]، فإننا نستطيع بكل تأكيد أن نتصور هذا الأخ كوسط كلي يستجيب فيه الوصف النومائي لأول حركة ربة مباشرة، و بالتا ساذجة ع معين، يث لا كن سوى لسـ ورة نقدية، عدا الوصف النومائي، أن تأخذ با ع القوي إسم تفكـ . إن عبارة هسرل الـ كن أن تبدو للوهلة الأو مدهشة، إن نقل متناقضة ت ر على النحو التا : إن ا رحلة الأو للتفكـ ب فهمها داخل ا وقف ا ردود، و هذا هو التفكـ حول النواز. سننتقل من النوام إ النواز، مرحلة ثانية من التفكـ إ الأنا نفسه[3]. ذا يدشن هذا التفكـ الأول داخل التعليق كيفية ثانية وضعة عا ا ياة،كيفية متميزة اما عن الوصف النومائي و تعمل على طّي السـ العادي لتجربة العا [4].

إلا أنه إذا كان الوصف النومائي تدشينا للتجربة الترنسندنتالية، فإنه ليس بإمكان ليل كامل أن يهمل القضية الرئيسية ا تمثلة أن الظاهرة ا تأملة هنا هي ظاهرة ترنسندنتالية، أي ظاهرة خاصة، لا بشعور ري طبيعي خاضع للرغبة الفعالة ا تعلقة بالأشياء ا شكوك فيها ذا ا، بل ظاهرة خاصة بشعور مردود إ خالصيته الأصلية كفعل مؤسس. إن **الظاهرة الترنسندنتالية هي الظاهرة ا اصة للذاتية الترنسندنتالية.** معناها نفسه يتمثّل كو ا مؤسسة بواسطة الأنا الترنسندنتا ، و من هذه الزاوية بالضبط تظهر ارتباطها الأساسي بالشعور ا ؤسس. ذا تتحقق عينيا إعادة تقييم Umwertung ا وضوع الطبيعي. هذا الأخ يكون مرتبطا الأصل بعالَم خارجي طبيعي، و داخل هذا العا وجود خاص يسمى الشعور التجري . هذا الارتباط بالوجود الطبيعي نفسه سيوضع بـ قوسـ ، الأمر الذي لا يعـ أن ا وضوع ا ردود سيعتـ من الآن فصاعدا مطلقا. إن عبارة "**واقع مطلق**"(و اقع أو حقيقة Wirklichkeit) لا تقل على العموم **لامعقولية** عن عبارة "**مربع دائري**"[5].

[1] Ideen, I, p. 362.
[2] Krisis, p. 35.
[3] Krisis, p. 175.
[4] Krisis, p. 147.
[5] Ideen, I, p. 134.

ليس هذا فحسب، هنا تظهر نسبية أخرى، **نسبية ترنسندنتالية،** يث أن ا وضوع الطبيعي ا ردود إ معناه ا الص ينكشف بشكل قصدي باعتباره متعلقا بالذاتية الترنسندنتالية.
إن النسبية الترنسندنتالية تؤسس و تبر النسبية الطبيعية نفسها، ذا فإن ا دف الذي يعتبره ا وقف الطبيعي مطلقا يصبح ذاتيا-نسبيا. إن أكثر أنواع الا راف ثباتا، و هو الاعتقاد الطبيعي بالوجود ا طلق للعا ا عطى، ضع للتعليق، يث **رر الأبوخية ا ع الأصلي للعا و ذلك بربطه تأسيسيا بالأنا.** يوجد هنا بالفعل رر حقيقي، ذلك أننا حالة انتقال من ارتباط (Bindung) إ استقلال معط للمع على و أ ى.[1]
لكن ما الذي يعنيه هذا سوى أن العا ا عطى، النوام ا درك مباشرة، يعد معتبرا لا كعا و لا كنوام، بل صار مستجوبا قيمته باعتباره معطى سابقا، باعتباره مدركا بشكل مباشر. ذا يصبح التفكر ذاتيا و "خالصا" بشكل واضح. و من هنا يعد ا ؤسس و لا ا عطى ا لّ اعتبارنا، بل **الإعطاء نفسه،** التأسيس.[2]

إن الأبوخية تكشف بوضوح أن ا وضوع ا ردود، الظاهرة الترنسندنتالية هي موضوع مؤسس، و ذلك بواسطة رير معناها ا الص. إن ا فارقة ا ردودة تلعب دور الفهرست index و السلك الناقل بالنسبة إ التحليل الفينومينولوجي الذي يكون ذا مقادا و التأسيس، أخ ا (تيليولوجيا) و الأنا.

إن هذه التوضيحات الأخ ة علنا نفهم بكيفية أفضل اذا كان التأث الأول للأبوخية الترنسندنتالية يتمثل إظهار **الترابط التأسيسي للموضوع و الشعور،** للمؤسس و التأسيس، أي بكلمة واحدة، إظهار **القصدية** نفسها فيما لكه ا هو أكثر آنية، أي **الكوجيتو**[3].

الواقع إن التطور يكون كالآ : إن الأبوخية تستخلص النسبية الترنسندنتالية للموضوع ا ردود إ ا ع ا الص، أي قبلي التضايف التأسيسي للنوام و للنواز[4]. منذ ذاك يكون ا وضوع ا ؤسس هو فهرست تأسيسه الذا ، و ذا نكتشف الذاتية.

---

[1] Krisis, p. 154.
[2] Krisis, p. 158.
[3] Krisis, p. 41.
[4] Krisis, p. 46. »Das universale Korrelationsapriori »

من الآن فصاعدا فإن ما يصبح موضع شك هو عملية **ظهور** ا وضوع، **الظاهرة الترنسندنتالية،** و هذا بواسطة تفك حول الظاهرة الترنسندنتالية، إذن انطلاقا من ا وضوع نفسه.

إن **ما يهم الفينومينولوجي هو النمط الذا للإعطاء، التعددية الذاتية ال يظهر فيها ا وضوع للشعور و يتأسس باعتباره كذلك.**[1] إذن بعد الوصف النومائي للمؤسس يدعونا هسرل إ تفك صريح حول التأسيس الترنسندنتا ، أي بعد الكوجيتاتوم و الكوجيتو.

ذا نكون قد بلغنا **الطريقة الثانية وضعة عا ا ياة**، و هي الطريقة ال يتحول فيها النظر النظري من ا وضوع، "العالَم" ا عطى نومائيا، إ ربة هذا الأخ ، أي إ الأ اط الذاتية لظهور هذا العا نفسه[2]. إنه التفك النوازي الذي يفرض ولا conversion كليا للاهتمام و مبادرة إرادية جديدة اما من أجل أن نعي أخ ا بطريقة تأملية بأن عا نا الذي يعد طبيعيا جدا إ درجة أنه يبدو مطلقا ذاته، يتأسس أصليا ا ياة القصدية الكلية للشعور من خلال تعددية الأشكال الذاتية ا ترابطة concordantes أحيانا و غ ا ترابطة أحيانا أخرى، ال يعاد تصحيحها مع ذلك مباشرة هذه ا الة، ا ع التركي لوحدة قصدية فريدة، التيلوس ا ثا لكل ا الات ا عيشة الذاتية (النوازية)، و النموذج exemplaire ا ثا لكل نواما ا ا طابقة[3].

هذه ا ياة القصدية ليست شيئا آخر غ التأسيس الترنسندنتا ، أي **الكوجيتو الكلي و اللا ائي** الذي يؤسس تركيبيا **كوجيتاتومه الكلي و اللا ائي.**[4]

إ جانب التحديدات ا وضوعية ا تعددة للموضوع بصفته كذلك، و بصورة أدق من ناحية باعتباره أساسها ا ؤسس، فإن التحليل القصدي يدرك إذن الكيف الذا ا تعدد لأ اط إعطاء ا وضوع، أي القبلي الذا ، النسق الترنسندنتا للقصدية ا ؤسسة للموضوع.

ذا يصبح التفك علما بكيف الإعطاء السابق للموضوع، من حيث أنه يوضح الأساس الذا الأخ الذي نح "قوته" الأصلية لكل موضوعية، إنه إذن جزء لا يتجزأ من هذه الفينومينولوجيا الترنسندنتالية، علم ائي قطعي و كلّي، مصدر كل صحة علمية[5].

[1] Krisis, p. 147.
[2] Krisis, p. 38.
[3] Krisis, p. 147.
[4] Cartesianische Meditationen, p. 80.
[5] Krisis, p. 149.

هذا، و ب أن نرتقب موضوعا ثانيا الكيف. لقد سبق أن رأينا أن النوام نفسه يتضمن تعددية نومائية. إن ا ع مؤسس الواقع من عدة مولات موضوعية دد نفس ذات ا ع le sujet de sens ، ا وضوع= س الذي يكون قابلا للتحديد قبليا نومائيا.

ذا نكون قد ميزنا هذه الآونة موضوعا أولا الكيف، إنه الكيف النومائي للماذا الأصلي (ا ع ا تغ و ا تعدد للموضوع- القاعدة ا طابقة)[1]. إلا أن هذا الكيف، هذا ا ع النومائي هو ماهية ردة، ظة من النوام التام. من هنا ب أن يتضمن هذا الأخ ، إضافة إ هذا – من أجل أن يتمكن من ت ير معناه كليا-، الأ اط الذاتية لإعطائه الأصلي، أي ما كننا تسميته ترابطيا الكيف النوازي.[2]

بالتطابق مع هذا الكيف ا تعلق بالأ اط الذاتية للإعطاء، تأ صفة ذات امتلاء حدسي أكـ أو أصغر للارتباط بالنوام، و هذا تبعا لكون الكيف النوازي إما أن يستخلص كليته التركيبية أو فقط جزئيا، يث سيكون النوام مدركا شعور أكثر أو أقل وضوحا، إ غاية الغموض الأعمى. إن مشكل الكيف النوازي يقودنا و مشكل الشعور الواضح العقلي. أي و مشكل البداهة، و بالتوازي و مشاكل ا اهيات القصدية و ا عرفية cognitives. ذا يظهر النوام الكامل باعتباره متضمنا ذاته بشكل قصدي النواز ا طابق، أو ا ؤسس الكامل باعتباره متضمنا للتأسيس، الكوجيتاتوم باعتباره متضمنا للكوجيتو. إن ا ع الأصلي للنوام يتطلب بالضرورة هذا التضمن الذي من دونه لا يكون النوام مفهوما ترنسندنتاليا، الأمر الذي يع من جديد أن الترابط الصريح وحده للنوام و النواز يكون ماهية عينية، معيشا قصديا مكتفيا بذاته من الناحية الفينومينولوجية. إن **النواز و النوام ا ا كونان الواقعيان أو القصديان للشعور**، يث أن تركيبهما الكوجيتو ا ي هو **"ا طلق" الفينومينولوجي الوحيد**.

إن كل كوجيتو آ هو شعور وضوع، أي شعور مؤسس وضوع، أو موضوع م ر ترنسندنتاليا. الواقع لا توجد أسباب علنا لا نثبت مباشرة القضية ا تضايفة ا تمثلة أن النواز باعتباره كذلك هو كذلك رد، أي ظة جزئية عيش قصدي كامل. إن معناه يتضمن بالضرورة النوام باعتباره قطبه القصدي. و ا أن **مع النواز ليس شيئا آخر سوى النوام**، فإن العي الوحيد هو النواز الكامل، النواز ا تضمن قصديا لنوامه. هكذا ب أن نقول بالتناوب إن

---

[1] Ideen, I, p. 321.
[2] Ideen, I, p. 323.

النوام الكامل يتضمن قصديا النواز، كما أن النواز يتضمن قصديا النوام، بعبارة أخرى، التأسيس يتضمن ا ؤسس و ا ؤسس يتضمن التأسيس، و هذا ما يعبر عن الترابط الضروري و القبلي ب النوام- النواز، الترابط الذي يعد نسبية متبادلة. إن **هذا الترابط هو وحده الذي يضمن عينية** concrétion **الشعور**. هذا يع إذن اية ا طاف، القول إن **القصدية** وحدها هي ال تؤسس الشعور العي ، ا أن الترابط، أو التضايف ليس شيئا آخر سوى القصدية نفسها. هذا الشعور العي كن أن يعرف بدوره، بالتبادل كنوام كامل أو كنواز كامل. هذا يع أخ ا أننا نواجه مشكلة **واحدة**، هذه ا شكلة هي ا ركز الوظيفي لكل الفينومينولوجيا، ذلك أن مشاكل العينية النوامية أو النوازية، مشاكل الشعور العي ، الترابط القبلي للنوام و للنواز، التأسيس الترنسندنتا ، القصدية نفسها، هذه كلها ليست سوى مشكلة واحدة تندرج كلها ت عنوان واحد هو **الكوجيتو**.

من الواضح أن وجهة نظرنا ا الية لا علنا نبلغ مباشرة الترابط صورته ا الصة. ا قيقة، إننا لا نتأمل بعد عملية رد العلم ا وضوعي سوى **عا ا ياة**. هذا الأخ يلنا، باعتباره مؤسسا، إ **تنوع عملية ظهوره الذا** ، (الكيف النوازي).

من ا علوم أن الترابط يأخذ أول الأمر الصورة ا اصة للترابط ب عا - شعور، و إن ريد هذا الأخ علنا صل على الترابط صورته الأيدية eidétique، أي على الترابط النوازي- النوامي للشعور على العموم و للوجود على العموم. يبق الواقع سوى أن نأخذ الترابط الواقعي: عا -شعور كمثال مفتعل لنستخلص منه بواسطة منهج التجريد البنية الأيدية الكلية لترابط كل موجود بالشعور. ذا كننا أن نؤكد بأن كل موجود هو فهرست تعدده ا ؤسس النسقي. إن الفينومينولوجيا الترنسندنتالية نفسها معيارية (تركيبيا)، ا أ ا توضح بنية قصدية كلية يشارك فيها كل شعور فردي، و هنا نكون أمام صياغة (تركيبية) للمثالية ا وسرلية. كما أنه على صعيد ا ثال ا فتعل يكون العا و الشعور العي مترابط بشكل متبادل، فإن الأيدوس نوام و الأيدوس نواز يكونان أيضا على الصعيد ا ثا مترابط بشكل متبادل، يث إذا كانت هناك مرفولوجيا للنوامات فإنه يوجد با ثل مرفولوجيا للنوازات[1]. يوجد إذن تواز ب نوام-نواز، على الرغم من أن هذه العبارة تضعنا أمام إشكالات خط ة. فمن جهة، لا كن أن يتعلق الأمر بتواز

[1] Ideen, I, p. 247.

با ع الدقيق، فلا يكفي أن نقول إن كل نوام "س" يقابله نواز "س". إن الترابط هنا هو **مشاركة دينامية و ففة**، كما أن التوازي يكون موجها، و هذا التوجيه هو القصدية نفسها، على الرغم من أن مفهوم التوجيه هذا غريب على الإطلاق عن مفهوم التوازي ا أخوذ ذاته. من جهة أخرى لا كن أن يتعلق الأمر بتواز واحد بل بعدة توازيات. سنرى أنه يوجد على الأقل توازيان، نظرا إ أن النوام يتركب من طبقتا أساسيتا ا: **ا ع و الصفة النومائية.**[1] هذان العنصران ب أن يكونا مؤسسا أيضا، و ا يلان إما إ صفة تنتمي إ فعل نوازي و إما إ تأسيس مجسد أصلي. ذا ب أن يز جيدا ب ترابط ا وضوع طبقا ع نومائي معين و ب تأسيسه النوازي، و كذا ترابط الصفات النومائية و النوازية[2]، ح يتس لنا أن نفهم بشكل أفضل وحد ما كمبدأ قبلي كن. على أننا إذا أردنا أن ندرك سعة السؤال فإنه ب علينا أن ننطلق من **ا عيش القصدي**.

5- آنية و إمكانية الحياة الشعورية: الزمنية المثالية للشعور

إن ا ياة القصدية هي حياة "مجسدة"، يث أن الأنا يكون واعيا وضوعاته و هو يعيش حاليا هذا الوعي أو الشعور. ذا ب أن يز دائما ب ا وضوع (النوام) و الشعور با وضوع (النواز). إن الأنا لا يعيش ا وضوع و إ ا بالتأكيد وعيه ا تعدد ses consciences با وضوع. هذا الوعي أو الشعور ليس شيئا آخر سوى **ا عيش القصدي** با ع الأكثر اتساعا الذي يتفق مع مع الشعور نفسه[3]. إن الأنا هو علاقة خالصة با وضوع، و لا يستطيع بالتا أن " يا"سوى هذه العلاقة بواسطة "كوجيتاه"، الشيء الذي علنا نتفادى رد ا وضوع إ عنصر واقعي للشعور (ا ثالية التجريبانية أو الذاتوية، ا ذهب السيكولوجي). إلا أنه إذا كان ا عيش القصدي هو حياة الأنا نفسها، فإنه لا يكون واعيا conscient بشكل مباشر، فهو ليس أول موضوع يتم إدراكه بواسطة الأنا، إننا تاج على العكس إ تفك من أجل إدراكه. ذلك أن ما يكون معيشا لا ينظر إليه على أنه معيش و إ ا باعتباره مفكرا فيه réfléchi. و التفك يغير بالضرورة موضوعه و يدرك فيه بدل موضوع أصلي موضوعا من الدرجة الثانية، ذلك أن ا عيش

[1] Ideen, I, p. 248.
[2] Ideen, I, p. 249.
[3] Ideen, I, p. 87.

عوض أن يدرك كمعيش فإنه لا كن أن يدرك إلا كموضوع، الشيء الذي يشوه بالضرورة معناه الأصلي. إن ا عيش باعتباره معيشا ا ال بواسطة الأنا كوجيتاه الأصلي لا كن أن يدرك ا ال باعتباره كذلك، يث أن التفكر لا كن أن يدركه إلا ت ط منعكِس، ثانوي، أي غ أصلي و متغير[1]. و هنا د الاختلاف الأساسي (اللاتطابق الأساسي) ب التحليل القصدي و موضوعه، أي **التيليولوجيا اللا ائية للشعور**.

على الرغم من أن هسرل قد أشار إ أن هدف التفكر لا يتمثّل "تكرار" ا وضوع، إذا كان هذا الأخ لا كن أن يدرك إلا تأمليا (كما هو حال ا عيش)، فإن ا عرفة لا كن إلا أن تكون غ متطابقة و بالتا خاضعة ذه العملية ا تميزة جدا الفينومينولوجيا، و هي عملية **الفهم البَعدي** Nachverstehen. على أنه إذا كان التفكر بالضرورة غ متطابق، فإن التطابق يبقى مع ذلك ا ثل الأعلى الذي يتبعه. إن التحليل القصدي يسعى إ "استدراك" " لّفه" ا بدئي إ ما لا اية. إن **اللاتطابق الواقعي** يسبق **التطابق ا ثا** الذي يعد الباعث الترنسندنتا للتيليولوجيا القصدية للشعور. ذا ينكشف ا عيش باعتباره فكرة. كيف ذلك؟ لنأخذ مثالا بسيطا و هو إدراك الطاولة، إذا دثنا من الناحية النومائية نقول إن الطاولة تكون مباشرة "معطاة هنا"، إلا أن الإدراك ا ترابط يظهر متعددا. بعبارة أخرى إن النوام واحد، إلا أن التجربة ا ُؤسسة تاز سلسلة من ا راحل ا ختلفة تواصل أساسي و تيليولوجي، يث أ ح أولا السطح الفوقي و الرجل ، لكن ا انب ا لفي للطاولة، الدرج و الرجلان الآخران، كل هذا يغيب ع هذه الآونة، يث أن مستوى جديدا من التجربة هو الذي سيعطي هذه الأجزاء. إن هذا التتابع للمراحل ا تواصلة و ا تضافرة يكون مدركا بشكل تأملي باعتباره كثرة من ا الات ا عيشة القصدية ا ختلفة. لكن لا كن لتفكر نوازي بالتعريف أن يدرك سوى معيشا واحدا. ذه الكيفية تكون السلسلة الكلية للحالات ا عيشة مسجلة الزمن، بل إ ا تساهم بالأحرى **تأسيس الزمن**، أي الأنا ا الص نفسه.

إن فعلا ما من أفعال التفكر لا كنه إذن أن يدرك سوى ظة من هذه السلسلة ، و هي اللحظة ال تطابق آنية هذه السلسلة و بالتا آنية حياة الأنا. إن ا عيش القصدي لا كنه أن يكون وضعية الانعزال، **ماهية عينية**، و لا الآن ا ا الذي يعرفه[2]. إنه صور ضمن ا د

---
[1] Cartesianische Meditationen, p. 72.
[2] Ideen, I, p. 202.

ا تواصل للحياة القصدية للأنا، هذه ا ياة ال تعد وحدها **ا عيش القصدي الع** و ا ستقل بشكل مطلق. هنا نعثر من جديد على موقف فينومينولوجي على و أصلي، حيث يكون **ا موع وحده عينيا،** و ا أن ا د ا عيش، أي ا ياة القصدية نفسها للأنا لا كن أن تدرك ا ال كليتها، إن نقل صورة فكرة، فإن فكرة ا د ا عيش وحدها هي ال تكون عينية، أي الوضعية الكلية ا ردة للحالات ا عيشة ا اصة الواقعية[1]. هذا التأكيد يتحقق منه أيضا من خلال ظاهرة عدم وجود وحدة قياس أصلية و ددة للزمن.

كيف كننا أن دد الواقع أن جزء الزمن هذا هو **وحدته البسيطة و الأصلية**؟ ح التفك النوازي نفسه الذي يدرك حاليا معيشا قصديا، ليس متأكدا بشكل مطلق من وجود معيش بسيط و أصلي باطن التفك . إن ا عيش القصدي يكون أيضا مركبا من عدة حالات معيشة جزئية، فهو إذن تيار خالص أيضا كما أن ديده عبارة عن فكرة.

من هنا فإن وحدة (قياس) ا عيش القصدي، أي الزمن الفينومينولوجي ليس هو الآن (اللحظة instant عند ديكارت). إن وحدة ا عيش القصدي هي **كليته** نفسها، أي فكرة التيار الكلي ياة الأنا، الكوجيتو اللامتناهي infini نفسه.

غ أنه ح و إن كان الآن ا ا ظة (غ قابلة للإدراك حاليا) من موع ا ياة القصدية ، فإنه بنيتها الصورية ضرورية. الواقع من البديهي قبليا أن ا د القصدي كلّه ر من خلا ا، و هذا ا رور ليس واعيا بطريقة آنية بل بطريقة تأملية فقط، و بالتا قصدية و كامنة، ذلك أنه إذا كان آنيا فإنه لا يكون منتبها. و إذا حول التفك انتباه الشعور وه، فإنه سيدركه فقط باعتباره ما كان حاضرا على التو (soeben Gewesenes). إن الآن لا يكون أبدا مدركا بصورة متطابقة قيمته كآن حي، بل إن التفك يدركه كمعيش

(سبق أن مضى). هكذا تبقى أصالة الآن **نقطة- صفرا**، و بالتا **فكرة**. إن **الآن ا ثا** هو إذن **الصورة الضرورية القبلية للشعور** نفسه. إن الآنية ا تتابعة و ا تغيرة للحالات ا عيشة القصدية تكون خاضعة لصورة دائمة و متطابقة، إ ا **صلة أبدية للماضي با ستقبل.** هذه الصلة الضرورية تكون مصورنة بشكل أيدي البنية ا ثالية للآن، اللحظة الآنية للزمن. هذه اللحظة ال تكون نفسها صورة فارغة و متماثلة تملأ بواسطة مادة جارية، و تؤلّف ذا معيشا قصديا حاليا أصليا،

---

[1] Ideen, I, p. 201.

نقطة-صفرا، فكرة-حدا لسلسلة غ معرفة من ا الات ا عيشة السابقة و ا ستقبلية[1]. الواقع، كل ا الات ا عيشة ا اضية تكون من الناحية ا بدئية مرتبة وفق ا عيش الأصلي ط الآن ا متلئ، و با ثل تكون كل ا الات ا عيشة ا ستقبلية مستبقة و ددة بواسطة ا عيش الأصلي للآن. إن *الآن* ا متلئ، أي ا عيش الأصلي ا ا دد إذن نظاما بعديا مزدوجا للشعور، أفق مترابط لإمكانيات الشعور. الأول هو أفق ا اضي الذي يكون قابلا للتفعيل بواسطة التذكر ا تجدد Wiedererinnerung، و الثا هو أفق ا ستقبل من خلال التذكر السابق Vorerinnerung. هذان ا عيشان ا معيشان آنيان ذا ما، و ذلك مع كو ما بالضبط تغي ات أساسية للمعيش الأصلي (الإدراك). إ ما مؤسسان بشكل سابق بواسطة، و موعة مترابطة من الأشكال الفينومينولوجية ا عيشة بطريقة لا متأملة، و هي: أنواع التذكر القريب و التوقع القريب les rétentions et les protentions

ذا يكون ا عيش الأصلي ط الآن ا متلئ اطا بأفق زمني لإمكانيات الشعور ا يوسطها médiatise وله الآ نفسه، الأمر الذي يضمن للشعور د ومته و آنيته ا تواصلة.

يكون ا عيش إذن آنيا من وجهة نظر وجوده الفعلي، و ذه الطريقة يكون اطا بآفاق كنة للشعور. أما من وجهة نظر ديده الكلي فإنه يكون على العكس كنا. هذه النسبيات ا تبادلة دد تيليولوجيته، سعيه القصدي و الكلية ا ثالية و العينية. ذا يكون الشعور هو نفسه حاليا و كامنا ا عني ا تبادل ا مكن اللذين يعرفان بعدي القصدية، إنه حياة قصدية الأساس، تيليولوجيا لا ائية للكوجيتو، معرفة مثاليا بواسطة فكرة ا د اللا ائي للمعيش، إنه أساسا انتقال من القوة إ الفعل أو من الفعل إ القوة، أي من ا ادث ا زئي إ الكل ا ثا النموذجي. هذا الانتقال الذي يصف تاريخ الشعور نفسه يتجسد إذن الانتقال من ا اضي إ ا ستقبل، و من هنا فإن **بنية هذا الشعور هي نفسها بنية الزمن** ا تكون خاضعة للصورة ا تماثلة للتتابع و هي الآن[2].

6- صفات النواز

يعيش الأنا إذن أفكاره بطريقة متنوعة أساسا، يث تعرف ا الات ا عيشة القصدية تعددية الأ اط ا ختلفة. لقد رأينا أساسا النمط ا ا و النمط ا مكن اللذين يتحدان بالانتباه

---

[1] Ideen, I, p. 199.
[2] Cartesianische Meditationen, p. 81.

و باللاانتباه. إن الآنية و الكمون ا طان كليان للشعور، يث أ ما يعبران عن بنية صورية كلية دد بعديته ا زدوجة bi-dimentionalité

إن الآن هو ا ا الذي ضع له ا اضي و ا ستقبل خضوعا تاما. لكن *الآن* نفسه يستطيع الأنا أن يعيش بطرق متعددة، ذلك أن الشعور يستطيع أن يدرك، يتذكر، يستبق ا ال، إننا هنا أمام أفعال للأنا Ichakte با ع القوي. من الآن فصاعدا ب أن تكون أفعال الأنا هذه هي موضوعنا، ذلك أ ا تؤسس الكوجيتو نفسه، تعرف الشعور و ا ياة القصدية باعتبارها آنية.

سنكتشف هنا إذن ا تضايفات النوازية لصفات caracteres *التقد* . فكما يتقدم ا وضوع إ الأنا ا تأمل، نومائيا باعتباره "مدركا"، "متذكرا"، "متخيلا"، فإن النواز ا ُؤسس ا طابق يتضح با ثل أحيانا كإدراك أو تذكّر و أحيانا كتخيل. ذا يتميز النواز كمعيش نوازي خالص يزا كيفيا. هذا، و ينكشف "ا تذكر" شأنه شأن ا ُتخيل كتغي للصفة النومائية "ا ُدركة"، حيث أن هذه الأخ ة كانت هي الصفة الأصلية ال تتوقف عليها نسبيا الصفات الأخرى، كما أ ا كانت أيضا "الأو " ال تعرف بشكل خارجي تغي ا ا الثانوية ا اصة. يوجد إذن النوامات "قصدية" نومائية. إلا أن هذه الأخ ة لا كنها أن تكون القصدية ا قيقية ا ؤسسة، بل فقط متضايفَها ا ؤسس. ب علينا إذن أن نرجع إ قصدية با ع ا قيقي، قصدية لا كنها إلا أن تكون قصدية نوازية، إ ا بالضبط تلك ال تظهر، باعتبارها موازية للقصدية النومائية، التبعية النموذجية لأ اط الشعور فيما بينها. ذا يل التذكر إ الإدراك، ذلك أن التذكر هو الواقع عملية إدراك ماضية un avoir-perçu، إدراك وقع ا اضي، و نتيجة لذلك فإن الإدراك ينضم إ الشعور مع التذكر نفسه. إلا أن الأمر لا يتعلّق باحتواء واقعي للإدراك التذكر، فالإدراك ليس متضمنا التذكّر، إلا أن التذكر يل قصديا إ الإدراك، ذلك أنه ثابة تغي ثانوي له. و إذا كان هناك احتواء، فالأمر يتعلق باحتواء قصدي للإدراك التذكر[1]. نفس الشيء يصدق على التذكر ا سبق، يث أن هذا الأخ هو إدراك ا ستقبل و بالتا فإنه يتضمن هو الآخر الإدراك تضمنا قصديا. با ثل يكون التخيل شبه إدراك . يوجد إذن احتواء قصدي للشعور اللامتغير الشعور ا تغير، و هذا الاحتواء يع ايثة مثلما يع اما مفارقة. الواقع، يتحدث هسرل عن احتواء لأن الأمر يتعلق هنا و هناك بإدراكات، و هذا الاحتواء يكون قصديا لأن الأمر يتعلّق بأ اط تلفة من الإدراكات.

---

[1] Ideen, I, p. 250.

إن **القصدية** تعبر هذا ا قام عن **العلاقة النموذجية للشعور الأصلي بالأنواع ا تغ ة للشعور.** و هذه القصدية ب أن تفهم با ع القوي لعلاقة مؤسسة، يكون فيها كل معيش "حجزا" saisie وضوع، شعورا بـ...، و الشعور بـ... يكون قفا حسب ط أمثل، معياري الإدراك. بكيفية عامة إذن يل كل معيش معين بصفة ثانوية، أي كل معيش متغير، بالضرورة إ معيش غ متغير و أصلي، إ معيش أول Urerlebnis. هكذا يل، ا الة ال تشغلنا الآن، كل من ا عيش ا تغير للتذكر و التذكر ا سبق، قصديا إ ا عيش الأصلي للإدراك. هذا الأخ هو وحده الذي يكون تقد ا أصليا، أما التذكر و الاستباق فهما طان ذا التقد ، صورة إحضاراتprésentifications *. مهما يكن بإمكان كلّ من التقد ات والإحضارات أن تكون آنية و مندرجة الآن le maintenant الشعوري، فإن هسرل يؤيد بقوة تأكيده بأن الشعور ا تغير و الشعور اللامتغير، ا عيش ا شتق و ا عيش الأصلي، مرتبطان بعلاقة قصدية. إن الأمر يتعلق هنا بتجلّ أصلي للمثالية ا سرلية.

هذا، و ا در الإشارة إليه هو أنه ب ألا نعت بأي حال من الأحوال ا عيش على العموم ثابة ***جنس*** تكون ا الات ا عيشة الأصلية و ا تغيرة ***أنواعا*** له. إن موقفا مثل هذا من شأنه أن يقودنا إ تضمن واقعي للحالات ا عيشة ا تغيرة ا عيش الأصلي، أين يكون النوع جزءا من ا نس و يكون ا نس ددا للنوع بطريقة باطنية. الواقع يربط بـ ا نس و الفصل النوعي علاقة ا ادة و الصورة. يكون النوع إذن مركبا بشكل واقعي من ا نس و الفصل النوعي، يث يؤسس بالضرورة مع هذين الأخ ين فردا واحدا. غ أن ا عيش ا تغير (التذكّر هنا)، و بكيفية كلية، كل تغي يكون ددا بشكل خارجي بواسطة ا عيش الأصلي، و من هنا فإنه يعرف بعلاقته (قصديته) ذا الأخ . إن ا عيش ا تغير لا يشكّل مع ا عيش الأصلي فردا واحدا، على العكس إن ا عيش ا تغير و ا عيش اللامتغير ا إثنان، فالعلاقة القصدية (ا ثالية) نفسها ال مع بينهما تكون جدلية بالضرورة. إن ا عيش الأصلي ليس كذلك جزءا أساسيا من ا عيش ا تغير، لكنه يسمح بتأسيسه اشتقاقا من الناحية ا ثالية. لا يوجد إذن بالنسبة إ هسرل أي شك بصدد هذا ا وضوع: إن **القصدية النومائية تطابقها القصدية النوازية** د ذا ا. هذا من جهة، و من جهة أخرى يرتبط النمط قصديا بنموذجه exemplaire.

---

* (أي جعل الشيء حاضرا شكل صورة) Présentifications

هذا، و إذا كان ا عيش الأصلي جنسا فإنه يكون نوعا genosبا ع ا ثا لأفلاطون، أي "أولا" معياريا و مبدأ خارجيا للتعريف.[1]

إلا أن تعددية ا الات ا عيشة الآنية لا تنفذ مع ديد délimitation الصفات النوازية للتقد . إن كل نوام مدرك أو متذكر، إ . يظهر بعد الصفات ال تعرف قيمته الوجودية، يث يكون موضوع ما واقعيا، كنا، تملا، إ . با ثل سنكتشف هنا النواز ا ؤسس ا طابق صفات اليق ، التقدير، التخم ، إ . ذا، فإن الصفات الوجودية للنوام تطابقها الصفات الاعتقادية للنواز، هذه الصفات هي صفات دوكسية أو نظرية -متعلقة بنظرية-، أي أ ا تضع الوجود حسب هذا النمط أو ذاك. يوجد هنا من جديد علاقة قصدية للصفات الدوكسية فيما بينها، يث يتأسس نظام ما ordre انطلاقا من الظن الأصلي Urdoxa الذي هو اليق [2]. هذا الأخ كن أن يتحول إذن قصديا إ تقدير، م ، سؤال، شك مثلما تتحول بالترابط صفة الواقع الأصلية ا ؤسسة إ صفة كنة، تملة، إشكالية، ارتيابية.

ب إذن أن تكون هناك صورة-جامعة أصلية Urform تسمح بتوحيد و تنظيم التعددية الأساسية للصفات الدوكسية، يث يقوم يق الاعتقاد، الصفة الدوكسية الأصلية، ذا الدور و يكون بالفعل متضمنا قصديا التحولات ا شتقّة. إن نفس ا لاحظات ال تصدق بالنسبة إ صفات التقد النوازية تصدق هنا با ثل. إن هسرل يقدم هذا التمييز ب جنس و نوع من جهة، و ب معيش أصلي و متحول من جهة أخرى صوص الأ اط الدوكسية للشعور النوازي. إن تعددية ا الات ا عيشة النوازية تنتظم إذن طبقا لوحدة قصدية بفضل هذا ا بدأ النموذجي الذي هو **الدوكسا الأصلية** Urdoxa، ا بدأ ا ثا ا أنه تيلوس قصدية نوازية لا ائية.

إلا أنه سرعان ما تظهر من جديد تعددية، و بالتا وحدة مشتقّتان. إن كل ط ثانوي يكون متعلّقا قصديا بنمط أو ّ، غ أنه من ا مكن أن يكون النمط الثانوي معتبرا كذلك بواسطة التفك ، فيتقدم منذ ذلك ا إ الشعور كموجود أصلي و ضع صفته الدوكسية ا تغيرة لتحويل ثان للمع ، كما يكون معتبرا من الآن فصاعدا كدوكسا بسيطة با ع اللامتغير. بعبارة أخرى يكشف التحليل الفينومينولوجي هنا عن الإمكانية الأساسية بالنسبة إ كل معيش متحول بأن يتأمل كمعيش أصلي طبقا لاعتقاد بسيط و غ مشتق. إن كل ط من الاعتقاد كن أن

[1] Ideen, I, p. 259.
[2] Ideen, I, p. 259.

يتأمل باعتباره اعتقادا، و كل ط من الوجود كن أن يتأمل باعتباره وجودا. الواقع، إن إضافة صفات نوازية-نومائية noético-noématiques جديدة تؤدي إ ظهور موضوعات جديدة الشعور تكون مدركة بدورها كموضوعات أصلية طبقا لنمط اعتقادي أصلي[1]. ذا أيضا كان الاختلاف ب ط و لا ط، ب شعور متغير و شعور أصلي نسبيا اما، يث أنه من الأفضل التحدث بالنسبة إ كل لّ للشعور، عن ط للشعور. ذا يكون ا عيش الأصلي طا و ا عيش ا شتق كذلك. ذا يتضمن "النمط" الوجود و الاعتقاد با ع اللامتغير. و لكي نش كذلك إ العلاقة القصدية سنتحدث إذن عن ط أصلي و ذلك بتعي الصورة النموذجية. كذلك يعت الإدراك و الدوكسا الأصلية ط أصلي للشعور. مع ذلك فإن الأمر لا يتعلّق فقط بسهولة لغة متبناة من تبسيط التحليل. إن هسرل يريد أن يوضح لنا أن النسبية ا تبادلة لأ اط الشعور لا ائية، (بالفعل إن إمكانية التحويل القصدي للدوكسا ا تغيرة إ دوكسا أصلية تدشن عملية وضِعة ت الصورة الأيدية إ ما لا اية، و تسمح بتجاوز مبدأ اللاتناقض)، و أن النمط الأصلي، الشعور اللامتغير الأصلي يبقى فكرة، معيارا مثاليا. الشيء الذي سيظهر بعد بصورة أفضل مع السلسلة الثالثة من التغي ات الدوكسية ال هي الإثبات و النفي، فما ا قصود ما بالضبط؟

إن الإثبات هو النمط الأصلي (الشعور اللامتغير) و النفي هو النمط الثانوي. يكون النفي الواقع نفيا لشيء ما، الأمر الذي لا يع على الإطلاق أن النفي يكون مباشرة و بالضرورة نفيا لإثبات ما. ب أن نقدم هنا ييزا ب إثبات و وضع (Bejahung und Setzung)، و هذا التمييز ذو أ ية بالغة، يث يبدو أن الإثبات هو أصلا ويل و بالتا شعور ثانوي، ح يكون الوضع وحده طا أصليا (Urmodus). لكي نفهمه ب الرجوع إ نظرية ***التجربة و ا كم***. إن التجربة دث طبيعيا بطريقة متواصلة و متشا ة، يث أن مولات ا وضوع تتضح تدر يا، كما أن ا ع ا ستبق بشكل أصلي و الذي يوجه مثاليا الس ا زعوم للتجربة تلئ تركيبيا بطريقة متطابقة. غ أن التجربة الإدراكية كن أن ضع لتغي ات أساسية مثل الشك الذي هو ا طوة الأو للنفي ا الص و البسيط. إذا خلصت التجربة على سبيل ا ثال إ تقييد modalisation الشك، فمن الواضح أنه لا كنها ا كوث فيه، لذلك فمن الواجب اوز هذا الأخ ، إما موقف جديد و إما نفي. هذا الإثبات و هذا النفي ليسا إذن أصلي بأي حال من الأحوال. إن صف الإثبات و النفي ا إذن صفتان ثانويتان للتجربة، و بتعب لي، صفتان ثانويتان للدوكسا

[1] Ideen, I, p. 260.

ا ملية. إ ما يلان إ صفة أصلية و مباشرة هي الإثبات الابتدائي أو الوضع الأصلي الذي ليس شيئا آخر سوى التجربة ا الصة و البسيطة schlichte Erfahrung، فإذا كان النفي يشطب فإن الإثبات يؤكّد، يعطي موافقته لتجربة مصححة.[1] حقا يبقى من الصحيح أن النفي ط من الإثبات، لكن ب أن نضيف أن هذا الأخ متعلّق هو الآخر بوضع أصلي. إن الإثبات و النفي كلا ا متعلق بدوكسا أصلية أولية. إننا إذن أمام تشابك قصديات د délimitent مستويات متتابعة من الأصالة، يث أن النفي كن أن يكون معتبرا بدوره، شأنه شأن ا عيش الدوكسي ا تغير، كإثبات. إن الشيء ا شطوب أو ا ذوف، عوض أن يكون معتبرا كموضوع ول كيفيا، فإنه يكون معتبرا كموضوع جديد دوكسا تكون أصلية هي الأخرى. ذا يكون اللا-وجود (ا نفي) ثابة الوجود با ع اللامتغير (ا ُثبت)، و النفي ثابة الإثبات، و إلا وضع اللا-وجود، الشيء الذي يدلّ على أنه إذا كان الشعور الأصلي مفهوما نسبيا للغاية، فإن النفي ليس ال من الأحوال مفهوما أصليا، فـ "اللا" لا يكون أبدا أصليا، و ا كم السلب ليس صورة أساسية.[2]

إن الوضع الابتدائي الذي هو التيلوس العادي للتجربة اللا-مكبوحة non-inhibée(ا تطابقة و ا تواصلة) و بالتا للحكم ا ملي ا ؤسس مباشرة على هذه الأخ ة، هو وحده الذي يكون أصليا. غ أن هذه التجربة اللا-مكبوحة، ا تطابقة كل امتدادها هي فكرة، معيار مثا .

الواقع تعرف التجربة تقريبا بصورة ضرورية تقييدات، ح تكون الأصالة بالفعل ثانوية دائما بالنسبة إلينا (وجهة نظر فينومينولوجية-وصفية). إن هسرل يقدم لنا هذه العملية ا وجهة إ ما لا اية و ت ير الأصالة النسبية للحالات ا عيشة ا تغيرة. إن التجربة ا قيدة تدعو إ "التفكر فيها" و نقدها، أي إ تصحيحها، يث أن الصفات الدوكسية ال تعينها من الآن فصاعدا لن تكون أصلية با ع الدقيق للكلمة، إ ا أصلا مشتقة، ذلك أ ا يل قصديا إ مثال للتطابق ا باشر الذي تسعى إليه كل معرفة عموما.

أخ ا ب التذكر أنه كما أن كل الصفات النومائية تكون موضعية، فإن الصفات النوازية ا ميزة هنا تكون هي الأخرى صفات نظرية –متعلقة بنظرية ما- إ ا يل قصديا إ وذج أول، كما أن ا قل الكلي للنوازات يكون قبليا ت سلطة هذه القاعدة الكلية ال هي *الإدراك اليقي* ا ُثِبت. بالإضافة إ هذا ب أن نش إ أن وصفنا للصفات النوازية لك أ ية كلية، يث أن

[1] Ideen, I, p. 261.
[2] Erfahrung und Urteil, p. 72.

كل نواز يتضمن ييزا كيفيا، بالإضافة إ ما كن تسميته "نواة" نوازية و طبقتا بنيويتا structurelles تطابقان النوام الصفات و النواة النومائية ال سبق لنا ا ديث عنها. مهما كان النظام ordre الفينومينولوجي للـ" ثل" الذي نتأمله، فإن كل نواز (فعل إرادي) يتضمن أ اطا خاصة للأصالة و للثانوية، أ اطا خاصة للدوكسا، للإثبات و النفي. إن الب النوازية-النومائية تكون ببساطة أكثر تعقيدا، لكن ا بدأ القاعدي يبقى نفسه.[1]

إن ا ثالية ا تواطئة للشعور الأصلي إ ا تتجلى بشكل أفضل هنا مع سلسلة الصفات ا ثِبتة و السالبة: 1- قيمته-أي الشعور الأصلي- كمعيار مثا لا كن أبدا بلوغه واقعيا، لا كن أبدا قيقه حاليا. 2- الارتباط القصدي لكل ط ذا الأول الأصلي أو القطب القصدي لكل ط من الشعور ا عيش. و هذه النقطة الأخ ة ب أن نفهمها ضمن معه التحويل القصدي. إن ا نطق الصوري يتضمن من وجهة نظر ليلية عدة مفاهيم لأحكام متميزة نوعيا.

أما من وجهة نظر تركيبية فيطابق هذه ا فاهيم ا تنوعة للحكم قصديات متنوعة تندمج إحداها الأخرى بكيفية علها تكون قصدية واحدة. هنا نعثر من جديد على وضعية اثلة. لقد استوفينا ثلاث سلسلات من الصفات النومائية و النوازية ال يبدو أ ا غ قابلة لرد بعضها إ بعض، إلا أننا قد رأينا الآن أنه بالنسبة إ السلسلة الثالثة (الإثبات و النفي) يلنا هسرل بصراحة إ دوكسا أصلية. الواقع ب أن نقول إن الصفات الدوكسية و الصفات ا ثُبِتة و النافية يل قصديا إ إدراك أو أصلي. إن إثباتا ما هو إدراك (شعور) مثِبت و مؤكد لشيء ما، كما أن يقينا ما هو با ثل إدراك (شعور) واقعي بشيء ما. لدينا هنا صفات نوازية، أي صفات لنواز أصلي، با ع القوي. إلا أن الردود ال قمنا ا قد قادتنا إ **عا ا ياة**، الشيء الذي يع أن **النواز الأصلي الذي هو الإدراك الأصلي لعا ا ياة هو الإدراك إذن.**

إن صفات الاعتقاد و الصفات الكلية للإثبات و النفي يل ا قيقة إ الإدراك، إ الوضع الأصلي الذي تصفه بشكل تلف. ذا ب أن يز من جهة، النواز الأصلي (الإدراك ا الة ا اصة) و النوازات الثانوية (التخيل، التذكر) ال تعد بالنسبة إليه ثابة الأ اط ا شتقّة بشكل مباشر، و الصفات النوازية الأصلية د ذا ا ال ستقوم بتعي النوازات الأصلية و ا شتقّة (اليق ، الإثبات) و أ اط هذه الصفات نفسها (الشك، النفي. إ .) من جهة أخرى.

[1] Ideen, I, p. 255.

حسب هسرل، يبدو أن الإدراك نفسه ينتمي حقا إ الصفات النوازية. صحيح أن كثـ ا من ا شاكل ستنجم عن هذا، إلا أنه بالإمكان اوزها جدليا. الواقع نستطيع أن نبين أنه مثلما يكون شعور أصلي ما ـطا أصليا للشعور، حالة ما إذا كان لا- ـطا للشعور، فإن الإدراك يكون با ثل صفة نوازية أصلية حالة ما إذا كان لا-صفة، ما دام أنه قاعدة للصفات الثانوية. ا قيقة إن مفهوم الصفة (qualité) يستلزم شيئا عرضيا. إن الصفة ـكن أن تتبدل دون أن تمس النواة ا ماثلة ال تلعب دور القاعدة، فالصفة النومائية على سبيل ا ثال متبدلة، لكن النواة النومائية متماثلة. با ثل تعد الصفة النوازية هي الأخرى متبدلة كما سنرى، لكن ا عطى ا ادي (ا يو) ـكن أن يكون متماثلا. مع ذلك فإن ا عطى ا يولا hylétique ليس مؤسسا بذاته، إنه أعمى خارج وظيفته النواز.

إذا كان الآن الإدراك ـرد صفة "عرضية" للنواز، فكيف نفسر ا ضمون ا يولا للمعيش الإدراكي؟ لا شك أنه ـب أن يكون هنالك بالضرورة نواز أصلي، "نواة" نوازية أصلية، ولقد رأينا الآن أن الإدراك نفسه هو هذا النواز الأصلي ا تعلق بعا ا ياة. من هنا ـب تصوره – أي هذا النواز- كتجربة أولية، كمعطى هيولا يتمتع بذاته مباشرة بوظيفة نوازية، كتجربة "مطلقة" تكون كذلك دون أن يز نوازيا بواسطة صفة ما، ـربة تكون هيولاها بذا ا نوازا. هذا النواز "ا الص"، أو هذه ا يو "ا ؤسسة" هي فكرة لا ائية تتحقق أبدا، و لا ـكنها أن تتحقّق الواقع. غ أنه من ا مكن ـريدها، أي استباقها ذا ا (مثاليا)[1]. إذا كان النواز الأصلي إذن "صفة" نوازية أصلية، فهذا يكون با ع الذي نقول فيه أيضا إن الشعور الأصلي هو ـط من الشعور، يث لدينا هنا طابع للتجاوز الفينومينولوجي ـبدأ اللاتناقض بواسطة ا بدأ ا ـد .

إن اللاوجود هو ـط من الوجود (اللحظة الأو)، اللاوجود موجود est (اللحظة الثانية).

هكذا يستطيع هسرل أن يؤكّد بالتوازي أن الإدراك "صفة" نوازية، و بأنه هو النواز الأصلي ـد ذاته ا ميز عرضيا ـذه الصفة النوازية. كلا الصياغت دقيق:

1- التفكـ النوازي يكشف عن سلسلة من الصفات ا ميزة ال يل إ صفة أصلية و هي النواز الإدراكي.

2- النواز الأصلي هو الإدراك الذي يكون وحده النواز ـد ذاته، ا عين ثانويا بصفات نوازية.

---

[1] Erfahrung und Urteil, p. 346.

ا الة الأو نستنتج أنه لدينا هنا التوازي الأول ا ستو ب النواز و النوام ا تعلّق ائيا بالصفات النوازية-النومائية. ا الة الثانية نستنتج أن توازيا آخر نواز-نوام سيدخل، إنه توازي النواة النومائية و"النواة" النوازية، ذلك أننا نبلغ بعد الصفة ا تغيرة النواة الثابتة، القاعدة. لا شك أن كلا من الصياغت دقيق، إلا أ ما لا لكان نفس ا ع ، فإحدا ا ستاتيكية ثابتة، يث أن التوازي صارم و ليلي: من صفة إ صفة. الصياغة الأخرى قصدية، يث أن الإحالة إ النواة، أساس الصفة، تكون صر ة. لو طبقنا ا الة الأو التوازي بصرامة ، فإننا سنخلص إ التأكيد بأن "النواة" النوازية هي عملية نوازية دون صفات، سنكون أمام ييد، و سيكون هذا الوضع غ معقول ا أنه سينتهي إ التعرف على ا يو و التحييد و سيهدم من هنا القصدية. ا الة الثانية سنخلص إ شعور نظري* أصلي هو النواز ع الكلمة، أي الإدراك الذي فيه يصبح مع عا نا مشروعا.

لنلاحظ أخ ا أنه إذا كانت الصياغتان دقيقت ، إذا كان الإدراك الأصلي آن واحد نوازا أصليا و صفة نوازية أصلية، فهذا بفضل هذا القانون ا اص با ذهب ا ثا exemplarisme، حيث تكون الوحدة باعتبارها قياسا للتعدد نفس الوقت جزءا أساسيا من التعدد و خارجة عنه.

ا الة الأو يكون لدينا الإدراك باعتباره صفة أصلية، ا الة الثانية باعتباره نوازا أصليا، الأمر الذي كن التعب عنه بطريقة فريدة على النحو التا : الإدراك هو لا-صفة، أي لا- ط

7- التنوع الهيولاني و الوظائف القصدية

لقد توصلنا إذن إ ديد مضمون ا عيش القصدي ديدا جزئيا. لقد بلغنا مع النواز ا عتبر من الآن فصاعدا مستلزما لأ اطه ا شتقة، عنصرا يعرف ا ياة الآنية للأنا. إن الأنا إ ا يا الشعور ا اضر actuelle، الكوجيتو، و نفهم من "كوجيتو" ا عيش النوازي على العموم، النواز عموما. غ أن ا ياة الآنية للأنا هي حياة واقعية للشعور، يث أن الأنا يعيش واقعيا أفكاره. إن النواز ظة واقعية للمعيش الكلّي. علما أن هذا الأخ يتركّب من عدة ظات تكون مترابطة قصديا. علينا ألا ننسى الواقع هذا ا بدأ الأساسي، و هو أن النواز يكون دائما شعورا بشيء ما، فهو يتضمن إذن موضوعه بطريقة معينة، أو بالعكس يكون ا وضوع ظة من ظاته، غ أن ا وضوع هو التيلوس القصدي للشعور، و ليس جزءا أساسيا واقعيا منه. صحيح أن الأنا

* أي متعلق بنظرية ما.

يكون واعيا ـوضوعاته، لكنه لا يعيش فيها واقعيا. **ا ـوضوع هو إذن ـظة قصدية للمعيش،** اللحظة ال تعرف ـع الكلمة حركة التعا القصدي (التيليولوجي) لكلّ معيش. ـب إذن أن يز بـ مضمون وصفي و مضمون قصدي للمعيش، أو بـ مضمون واقعي و مضمون قصدي. إن **الأنا يعيش واقعيا نوازاته، لكنه لا يكون واعيا بشكل مباشر إلا بنواماته.** فا ياة النوازية للأنا تكون واقعية، أما الشعور النومائي فيكون قصديا.

غ أن النواز، ا عيش ـد ذاته ـكن أن يكون بدوره واعيا بشكل قصدي. و هذه اللحظة ترتبط به اللا ائية ا ثالية للقصدية ا ؤسسة. إن النظرة ا ـدسية تتجه إذن ـو النواز مثلما تتجه ـو النوام ا ـديد، و تكون مدركة بدورها بواسطة نظرة حدسية جديدة إ ما لا اية. ـذا تكون الشفافية الكاملة للشعور، الشعور الكامل بالشعور فكرة لا ائية، و هذا بالضبط لأن كل شعور على العموم يكون بالضرورة قصديا، أي تيليولوجيا و ليس مباشرا (ليس واقعيا). هذه ا ثالية اللا ائية ذات البنية ا ـددة ماهويا هي الوسيلة الوحيدة بالنسبة إ هسرل لتجنب ا ـذهب النفسا التجري . الواقع، إن ا ـذهب التجري ليس خاضعا إ عملية لا ائية، نظرا إ أنه لا يريد أن يعرف القصدية، كما أنه ـلط بـ ا ـضمون القصدي و ا ـضمون الواقعي للمعيش.

إلا أن النوام متعدد، و هو يتضمن مع و هذا ا ـع ـب أن يكون له أيضا ضامن répondant النواز، كما أن الصفة النومائية هي ـظة قصدية بعكس اللحظة الواقعية للنواز ال تطابقها. هذا، و يبدو أنه ـب أن تستجيب ا ـثل ـظة واقعية للمعيش الكلي للمع النومائي، و ـذا نصل إ ا ـعطى ا ـيولا [1]. الواقع، إن ما نبحث عنه إ ا هو الضامن للمع النومائي أو، إذا شئنا، للموضوع أيضا، حـ و إن كان الأنا نفسه هو ا ـتضايف الصريح للموضوع. إنه مؤسس بصفة عامة بواسطة التعدد الواقعي ـعطيات الإحساسات ال فيها ترتسم ا ـطوط العريضة للمع النومائي. إنه يبدو إذن مباشرة كتنوع واقعي على عكس الوحدة القصدية،[2] ذلك أنه ينتمي إ نظام مغاير للموضوع نفسه. إن ا ـعطى ا ـيولا ، ا ـيو بعبارات أيدية، هو جزء واقعي من ا ـعيش، ـيث أن ا ـوضوع الذي ترتسم خطوطه العريضة فيه هو ـظة قصدية لنفس هذا ا ـعيش. الأول يكون معيشا بشكل واقعي و واعيا بشكل غ مباشر (تأمليا)، الثا لا يكون معيشا بشكل واقعي، لكنه يكون واعيا قصديا. هذا الأخ هو التعا ا ثا (اللاواقعي) للشعور. إن ا ـيو

[1] Ideen, I, p. 85.
[2] Ideen, I, p. 94.

تعطي ا وضوع بكيفية ما، إ ا تعطي ديداته ا سية ا تنوعة، لكنها ليست هي هذه التحديدات ا سية نفسها. إن ما يصدق على التنوع ا يولا وحده هو هذا القول ا أثور ل كلي: esse est percipi، وجوده هو وجوده ا درك. وجوده هو وجوده ا عيش واقعيا (ذاتيا). إن هذا التنوع ليس هو إذن ا وضوع الأول للشعور، و لا كن إدراكه، لاف ما يذهب إليه ا ذهب التجري السيكولوجي، سوى تأمليا. بالترابط كن أن يعد الـ esse (الوجود) ا تعلّق بالنوام هو إدراكه son percipi، إذا تصورنا جيدا الفرق ب تضمن واقعي الشعور و تضمن قصدي.[1]

إن خطأ علماء النفس التجريبي و كذا ديكارت، حالة ما إذا أراد أن ينتقل بشكل برها من فكرة (موضوع ايث للشعور) إ الواقع ا ارجي، يتمثّل بالضبط فهمهم للاحتواء الضروري للموضوع الشعور، للقصدية نفسها، كاحتواء واقعي، الشيء الذي يؤدي إ تقليص ا وضوع إ ا عطى ا يولا للإحساس، الواعي القصدي إ ا عيش الواقعي، ا فارق اللاواقعي إ ا ايث ا باشر. إن ا بدأ الفينومينولوجي ا ستخدم هنا هو أنه لا يوجد سوى موضوع قصدي واحد، سوى وحدة قصدية واحدة للشعور. إن ديكارت و ا ذهب التجري الذي نشأ عنه بطريقة غ مباشرة، يتصوران إذن وحدتا قصديتا ، الشيء الذي يعد غ معقول بلغة فينومينولوجية. إ هما يفترضان علاقة إشكالية ب وحدة ذاتية داخلية و وحدة واقعية خارجية غ ربة تأسيسيا. و إن ا ذهب الدو اطي نفسه يتأصل هذا التناقض الذي ليس سوى تعب ا فينومينولوجيا عن إحراج l'aporie*، الشيء ذاته لكانط. إن رد الشيء ذاته إ ا ايثة القصدية يسمح على العكس بتجاوز كل د اطية بشكل ائي، حـ سذاجة الوصف النومائي، لأنّ هذا ربط له مباشرة بقبليه التأسيسي.

إلا أنه لا يوجد ب ا عطى ا يولا و النوام تواصل مباشر أو واقعي بأي حال من الأحوال، نظرا إ أننا هنا بصدد مستوي متمايزين لواقع يعد مؤسسا. إن التنوع ا يولا يعطي، طّط ا وضوع، لكن ليس بذاته، لأن التنوع ا يولا ليس ذاته سوى مادة (و هذا ما تعنيه كلمة هيو)، و ا ادة ذا ا ليست قصدية. غ أنه لكي يكون هناك بالفعل نوام مؤسس ب أن يقوم التنوع ا يولا بوظيفة مؤسسة ع الكلمة، أي بوظيفة قصدية نحها له الصورة القصدية أي النواز. إن ا عيش القصدي يتحلّل إذن إ مادة حسية sensuelle و صورة قصدية (ا ور

[1] Ideen, I, p. 246.

* الإحراج هنا يع وضع رأي متعارض لكل منهما حجته ا واب عن مسألة بعينها.

القصدي)، إلا أنه لا يستمر إلا ، و بواسطة وحدة عناصره ا ادية و الصورية[1]. ذا كننا أن نكرر هنا العبارة الكانطية: ا ادة (ا يو) دون الصورة القصدية تكون عمياء، و النواز دون ا عطى ا يولا يكون فارغا. إن اتحاد أحد ا بالآخر هو الذي يركّب واقعيا ا عيش الفردي. هكذا يدخل كل من ا يو ا سية و ا ور القصدي بشكل صريح ضمن العلاقة الكلاسيكية للمادة و الصورة، يث أن العنصر ا دد الذي يدرج بشكل نوعي القصدية ا ادة العمياء ذا ا، هو بالضبط الصورة القصدية، أي النواز. هذا الأخ قّق إعطاء ا ع القصدي، أي أنه هو الذي يعطي مع للمادة ال لا صورة ا informe. ذه الكيفية يكون ا عيش نوازيا عندما يتم إعلام ا يو ا ال بواسطة ظة نوازية، و عندما يكون ذه ا يو مع بواسطة هذه اللحظة[2].

هكذا نرى أن النواز يؤدي وظيفة مؤسسة، وظيفة ترنسندنتالية، يث أنه هو الذي يعبر أيديا عن الشعور بشيء ما. إن الشعور، باعتباره لك مع ، يكون بالضرورة تيليولوجيا، أي نظاما مؤسسا لتنوع هيولا ذي وحدة تركيبية. إن الوظيفة القصدية للنواز تضع إذن ب ا الات ا عيشة ا يولانية (ظات مادية واقعية للشعور) و النوام (ظة قصدية للشعور) علاقة تأسيس ترنسندنتالية، يث أ ا تكشف عن ا ع ا وضوعي التيليولوجي للتنوع ا يولا .

إذا كان للدراسة ا الصة للهيو دلالة، فهذا ليس لذا ا و إ ا علاقتها بفينومينولوجيا الشعور الترنسندنتا . إن ا يو ليس ا مع إلا على الصعيد الوظيفي، و هذا حالة ما إذا كانت تعطي قاعدة مادية لتأسيس قصدي.

هذا، و ب أن يز بشكل أعمق ب نواز و وظيفة، يث أن إعلام ا يو بواسطة النواز هو الذي يعطي للأو وظيفة قصدية. الوظيفة هي إذن الوحدة الإجرائية ا ؤسسة للنواز و للتنوع ا يولا ، و تطابقها الوحدة التركيبية القصدية للنوام ا ؤسس. صحيح أن ا يو تؤدي وظيفة، إلا أن هذه الوظيفة مؤسسة ماهية النواز. با قابل لن يكون لوظيفة النواز قيمة إذا د تنوعا هيولانيا تقوم بإعلامه و بتنظيمه قصديا وحدة تركيبية. الوظيفة القصدية هي إذن الإ از أو الفعل ا وحد و ا ؤسس للشعور، فهي ال تعين ا مارسة الترنسندنتالية التيليولوجية للشعور نفسه، أي حياته القصدية. هذا، و يؤكّد هسرل أن مشكل **الوظيفة** مركزي الفينومينولوجيا، فهو

[1] Ideen, I, p. 208.
[2] Ideen, I, p. 223.

عقدة التأسيس الترنسندنتا ا تأمل هنا طه الأصلي، التأسيس الأصلي للموضوع التجري (الإدراك). إن الوظيفة القصدية تعرف فعل الشعور و تستلزم كل عناصره من هيو -نواز-نوام، إ ا تظهر التواصل الديناميكي الأساسي لعناصرها، و عل من هنا العبارة الصارمة للتوازي النوازي-النوامي عبارة اطية.

إن الوظيفة النوازية كن أن تتخذ صورا جد متغ ة، فهي تتخذ هنا، ا الة ا ميزة للإدراك صورة إحياء بواسطة التصور الإدراكي (Beseelung durch Auffassung).

إن معطيات الإحساس عمياء ذا ا، و لكي تؤدي وظيفة تأسيسية ب إحياؤها بواسطة إدراكات دالة، و ذا تصبح بشكل صريح " ثّلات" أو عروضا للموضوع النومائي. ذا د ب ا يو و ا ور القصدي علاقات موازية لتلك ا تكون ب الصفات و ا واد النوازية-النومائية. إذا كان نواز واحد ارس نفس الوظيفة، فمن ا مكن أن يكون له ذا عدة مواد تلفة، أي أن نفس الإدراك كن أن يعطي موضوعات إدراكية تلفة إذا تغير التنوع ا يولا ، كما أن ولا مة ا يو ر معه تغي ا نومائيا للإدراك. على العكس، كن أن يبقى التنوع ا يولا اثلا، كما أن دلالته لن تكون أقل تغيرا لو تغيرت الصفة النوازية (الوظيفة القصدية). هذا يع أنه كن أن يطابق نفس ا ادة ا سية صفات نوازية متنوعة، و بالتا موضوعات مؤسسة متنوعة. إلا أن النواز هو الذي يعلم بالضرورة ا يو ، و هو الذي يحدد أساسا ماذا سيكون ا وضوع ا ؤسس (صفته)، و بشكل أكثر جذرية ما إذا كان سيكون هناك أصلا موضوع مؤسس أم لا (تأسيس منسجم concordante أو غ منسجم).

ذا يبدو أن اللحظة النوازية للمعيش هي ا تعطي ا ع التصوري Auffassungssinn للتنوع ا يولا ، كما أ ا هي ا تضمن أيضا هذا الإعطاء الأساسي للمع الذي سبق أن دثنا عنه.

إن مفهوم التصور Auffassung هذا صعب، ذلك أنه يعين الكيفية ا يكون ا التنوع ا يولا قفا الفعل النوازي، أو الكيفية ا يكون ا مدركا، و هي الكيفية ا ستكون ددة بالنسبة إ مع النوام ا خطط ا يو . إلا أن هذا التصور الذي ينكشف للموضوع كلحظة أولية للقصدية يكون متنوعا، يث كن أن يكون أولا إدراكا، يلا، تفك ا، إ . إنه إذن فعل قصدي ع الكلمة، لكنه كن أن يكون أيضا مؤسسا بواسطة عمليات للأنا مشتقة و أقل أساسية: من توضيح، ربط، إدراك شامل، حفظ زء معين من ا وضوع، ا اذ موقف ثانوي، اعتقاد، إ .

هذه اللحظة كننا أن نعرف التصور كصفة للفعل با ع القوي. أخ ا كنه أن يكون رد حركة وظيفية *Kinaesthese.

هكذا، عند إدراك بعض الرسومات الغامضة على سبيل ا ثال، فإن الرسم ا درك كن أن يتبدل اما بتحويل بسيط للانتباه البصري. إن ا ادة ا يولانية تبقى متماثلة، كما أن النواز يبقى متماثلا أساسا. الشيء الوحيد الذي يتغير هو الانتباه و توجيه النظر. هذا ا ثال يبين على و رائع إ أي مدى كن أن تكون التصورات ضئيلة، و إ أي مدى تعت مع ذلك ظة رئيسية تأسيس مع ا وضوع. إن الأمر لا يتعلق مثالنا ركة فيزيائية للجسم ا اص، و إ ا فقط بتوزيع مغاير لثقل الانتباه على نفس ا يو و على نفس الإدراك**.

إلا أن هذه اللحظة النوازية هي ال تضمن التأسيس الترنسندنتا ، ذلك أن التصور النوازي، الفعل النوازي معناه الأكثر اتساعا، يوجه تيليولوجيا التنوع ا يولا الأعمى ذاته للإحساسات، و يؤسس ترنسندنتاليا نواما موضوعيا على أساس من تصويرات متحركة. هذا النوام هو إذن نتاج التوحيد القصدي (التيليولوجي) للتنوع ا يولا بواسطة وظائف نوازية للتأسيس. إن التأسيس الترنسندنتا للموضوع (وحدة قصدية) التنوع ا يولا بواسطة وظائف نوازية هو ة ا شكل الأساسي ا تعلق بالواحد و ا تعدد، أي ا تعلق با ذهب ا ثا . أخ ا، إذا تذكّرنا أن التنوع ا يولا ا نشط تصورات هو عملية ظهور ا وضوع حد ذا ا، كننا أن نقول إن **ا وضوع يتأسس عملية ظهوره**.

هكذا نكون قد حقّقنا مع الكوجيتو، و بصورة أدق، مع توضيح الوظائف القصدية للتأسيس، ال نامج ا طروح ***الأزمة،*** ألا و هو ا وضعة الثانية لعا ا ياة كيفه النوازي ا اص با عطى[1]، كما نكون قد بلغنا مع القبلي التركي -التأسيسي للوظيفة البنية الذاتية ال يطالب ا ا نطق الترنسندنتا .

هذا، و ا در الإشارة إليه أيضا هو أن اقتصار عرضنا على التركيب "ا يولا - ا ور" hylémorphique للإدراك لك قيمة مثالية، و أن كل تأسيس موضوعي يتضمن بالضرورة

---

*Kinaesthese هي حركات وظيفية للجسم ا اص

تغير الأفق القصدي للتجربة، دد تنوع عمليات ظهور ا وضوع ا درك، و ذلك بإتاحة تواصل التجربة. مثل تلف نقاط و زوايا النظر.

**في الواقع يُعتبر الثبات الفيزيائي حركة وظيفية أصلية، ذلك أن الراحة نفسها هي نوع من ا ركة، بفضل ا بدأ ا د الذي سبق اكتشافه.

cf. Krisis, p.108

[1] Krisis, p.38.

هيو و مور قصديا. الواقع، لقد تناولنا مع هسرل **الإدراك** فقط، نظرا إ كونه يشكّل **الإعطاء الأصلي للموضوع الأصلي**[1].

بناء على ما سبق نقول إن النواز، أو اللحظة النوازية هي ال تقع على عاتقها مسؤولية التأسيس القصدي. إن الكوجيتو هو الذي يؤدي الوظيفة القصدية للأنا (الأمر الذي سيتم التحقق منه أكثر، وبصورة أدق عندما نرى بأن الأنا هو ذات خالصة = س)، أي هو الذي يعطي للأنا موضوعه. إن ا وضوع إ ا يتأسس ا قيقة الكوجيتو الذي يضمن التواصل القصدي ب ا يو ا سية sensuelle و النوام ا ؤسس. إنه هو الذي يضمن، بكلمة واحدة، التسلسل ا تناغم للتحفيز الترنسندنتا ، تواصل ا فارقة القصدية للموضوع بالأنا.

8- الوعي العقلاني: بداهة و حقيقة

إن الكيف النوازي لعا ا ياة يتبدى إذن باعتباره د ذاته الكيف التأسيسي لعا ا ياة، أي تنوع الشعور ا نظم تيليولوجيا الذي يتأسس فيه عا ا ياة، ا وضوع الطبيعي التجري للإدراك ا باشر. ذا نكون قد بلغنا الإعطاء الأصلي للعا (Selbstgebung)، أي مستوى ا وضوع التجري ، البداهة الأصلية. الشيء الذي سيسمح لنا بتوضيح الطابع الفينومينولوجي النهائي الذي سيتصل ترابطيا بالنوام ا ؤسس و النواز ا ؤسس، أي العقلانية Vernünftigkeit باختصار.

الواقع، يتعين على ا وضوع عموما أن يتمكّن من ت ير معناه، و كما نعلم لا تكون الصحة أصلية إلا ، و بواسطة ا دس. إن فعل الرؤية على العموم، البداهة هي وحدها ال تستطيع ضمان عقلانية نواز و نوام مطابق[2]. من هنا فإن شرعية معرفة ما هي مشكلة صحة عقلية أو حق ترنسندنتا ، يث أن البداهة أو فعل الرؤية عموما يعت ضامنا ق ترنسندنتا و من شأنه أن لّ مسألة ا ق Rechtsfrage. إن التماثل مع ا ق واضح، ذا ب أن ت ر معرفة بديهية ما ادعاءها.

إن البداهة هي "دعوى" للت ير. أما الشاهد الرئيسي فهو التجربة التركيبية البديهية ال تؤسس بشكل أصلي ا ق الترنسندنتا . إن مشاكل البداهة، الصحة، القيمة، و ا ق ا تعلقة با عرفة هي إذن مشاكل العقل و تتضح إطار فينومينولوجيا العقل.

[1] Ideen, I, p.330.
[2] Ideen, I, p. 136.

غ أننا إذا قلنا بداهة فإننا نع مباشرة قصدا و ملءا، أي قصدية عينية و قفة. الواقع لدينا التجربة ا ؤسسة الأصلية ا اصة با وضوع ا فارق (عا ياة) قصد مستِق و ملء مباشر لاحق. إن كل إدراك يبتدئ بتصور مبدئي. إننا نعلم أن اللحظة ا بدئية الرئيسية للتجربة الأصلية تكون هنا، ذلك أ ا هي ال دد بكيفية مثالية و فارغة أيضا (كنة) مع ا وضوع، أي الا اه ا زعوم للتجربة نفسها. هذا التصور كن أن يكون متنوعا إ أقصى حد، كما نعلم، و كن حـ أن يكون إحاطة (Erfassung) شاملة با وضوع. هذا الإدراك يكون فيه ا وضوع مدركا لأول وهلة كليته اللا ددة، الشيء الذي يفترض بديهيا ارب سابقة لنفس ا وضوع، ارب مترسبة التذكر القريب، و موقظة بواسطة ربة جديدة اثلة. يتأسس شعور التماثل أصليا هذه اللحظة ال تسمح بكيفية شبه ريبية بالتنبأ بالسـ اللاحق للتجربة، و بإدراك كلية ا وضوع نفسه بكيفية معينة. إن التصور د ذاته لا يتضمن بالضرورة هذه الإشارة التجريبية، إنه فقط تلك الاستفاقة الأولية للشعور الأصلي و التخمـ الأصلي لسـ التجربة ا ؤسسة. إنه دد بشكل قبلي و تيليولوجيا التجربة ا مكنة و يستبق بشكل معياري سـ ورة و ملأ مثاليا. إنه الواقع اللحظة ا بدئية للتجربة، البداية نفسها للتجربة. ككل بداية يستبق التصور حده (تيلوس) بتعيـ الأفق القصدي للشعور ا مكن. إنه إذن من جهة استهداف Abzielung أصلي، و من جهة أخرى بداية لـ ء قق، إن نقل ريدا للملء ا نجز، إنه يسعى، بكلمة واحدة، من خلال توضيح القصد نفسه، إ أن تلئ العملية ا ققة ذا الأخـ . ذا يكون متبوعا مباشرة بلحظات لاحقة، أي بتوضيح دد، يث أن ا وضوع ا ستبق مباشرة يستمر فيما ص معناه الظهور أصليا كل ديداته أو جزء منها. منذ ذلك ا نكون أمام حالتـ : إما أن يتبع التوضيح ا وضوعي سـ ا منسجما و تلئ ا ع ا ستبق مثاليا بواسطة التصور بطريقة تركيبية و أصلية، و إما أن يعرف التوضيح، أي التجربة نفسها كليتها، تقييدات و منوعات علها تنحرف عن السـ ا تواصل و ا عين قبليا بواسطة التصور. هذه ا الة ترغب التجربة أن تكون مكررة، منتقَدة، و مصححة، و هذا دف العثور من جديد على الوحدة ا نسجمة الأساسية. من ا ؤكد أن القصد تلئ هذه ا الة و تلك، أحيانا بشكل مباشر و أحيانا بشكل غـ مباشر. إن تيلوس هذه العملية هو إذن بالضرورة حالة من ا لأ الكامل للقصد تطابقها من جهة، العقلانية الكاملة للنواز (إدراك) و من جهة أخرى الـ امتلاء ا دسي الكامل للنوام (ا درك). و هنا بالضبط يتعين موقعة ا وضوع الثا الكيف، طبقا ذا ا فهوم الثا الذي

أدخله هسرل و هو النوام طه امتلائه.[1] إن ا ع لكي يكون مؤسسا اما ذاته، ب أن يعطى بطريقة أكثر أو أقل أصالة، أي طبقا لنمط حدسي أو غ حدسي. ليس امتلاء ا ع وحده هو الذي يؤخذ بعـ الاعتبار، و إ ا حـ كيف امتلائه مهم با ثل.[2] إن الإدراك هو بالضبط النمط ا دسي ذا الكيف، و هذا على مستوى ا وضوع التجري الطبيعي، يث هو الذي يعطي ا ضور ا سدي للموضوع (Leibhaftigkeit)، و بواسطته يبلغ القصد الإدراكي درجته القصوى من الامتلاء ا وضوعي (Erfülltheit). منذ ذلك ا أصبح للنواز الإدراكي ا ق أن يوصف بالشعور العقلي، كما أن ا وقف الإدراكي للموضوع أصبح مشروعا من الناحية العقلية.

لدينا هنا الصفة ا وضعية ال رأينا أ اطها الأصلية و ا شتقة. إن الصفة ا وضعية لا تكون صا ة إلا على أساس معـ تلئ حدسيا، و الصفة العقلية ال ترتبط على هذا النحو ع معطى أصليا تكرس ائيا ط الامتلاء ا دسي للموضوع. إن ا دس ا رك ي ر عقليا صفات الاعتقاد و الوجود.[3] ذا تكون البداهة عملية نوازية لتحفيز قصدي ذي معـ حدسي اما، و هذه البداهة وحدها هي ال تكون بالفعل تأسيسا ترنسندنتاليا.

إلا أنه إذا كان النواز بديهيا بصورة شرعية، فإنه من حق النوام من الآن فصاعدا أن يأخذ صفة ا قيقة. إن حقيقة النوام إ ا تتأسس العملية الأصلية للنواز. الواقع إن كل نواز، كل كوجيتو بديهي يطابقه بالضرورة نوام تكون كل صفاته (و على ا صوص صفات الوجود الأصلية: يقـ -دوكسا) فزة عقليا. إن القصد الذي يعين قبليا معـ ا وضوع التصور ضع خلال الامتلاء لعملية اختبار Bewaehrung، يث أنه يتأكّد أو يلغى تبعا لكون سـ التجربة منسجما أو غ منسجم. بعبارة أخرى، إن الذات ترافق ربتها ا تعلقة بالأحكام مثل: ا وضوع يكون بالتأكيد كذلك حـ يسبقه القصد، أو لا يكون كذلك، إ .

دث ا لء مواجهة مستمرة بـ القصد و امتلائه. إنه التأث ذاته للتركيب الذي بفضله يتأسس شعور با ثل التنوع ا اري للحالات ا عيشة النوازية. كننا توضيح هذا الكلام أكثر بطريقة :

1- عملية الظهور ا تعدد للتخطيطات esquisses تتأسس تركيبيا مثالية موضوعية، أي وحدة قصدية ننظّم حسبها هذا التعدد ا ؤسس.

---

[1] Ideen, I, p. 132.
[2] Ideen, I, p. 334.
[3] Ideen, I, p. 335.

2- إن ما يكون صحيحا بالنسبة إ ا دس (الإدراك) ا سي، يكون كذلك بالنسبة إ ا دس الصنفي*catégoriale، ففي عملية الانتقال من حكم التمييز إ الوضوح يتأسس شعور ا وية ا ثالية للحكم باعتباره كذلك، ع أن استباق الدلالة ا ملية ا الصة يواجه با عطى الأصلي للموضوعيات الصنفية ا دلولة signifiées نفسها. إن البداهة هي إذن، بكيفية عامة، الإدراك ا ؤسس ، فعل الرؤية الأصلي وية (كمية، ليس فقط كيفية) ، و بواسطة تعدد عمليات ظهور نوازية. ذا يكون التركيب هو الصورة الأصلية للشعور، يث أنه يربط معيشا نوازيا بآخر، و بواسطة نظام قصدي، بنوام اثل يتأسس فيه. صحيح أن القصد ا دسي و ا وضوع ا دوس مرتبطان مع بعضهما البعض ارتباطا قويا بطريقة لا واقعية، إلا أ ا قصدية مثالية، أي تركيبية. إن وحد ما هي ترابط مستمر، و بشكل خاص مواجهة ققة مستمرة عملية ا لء نفسها. هذه ا واجهة تسعى أخ ا إ تطابق القصد مع امتلائه الأصلي، و التطابق الكامل هو وحده الذي يضمن بشكل أصلي ا ق الترنسندنتا ، أي ا قيقة نفسها.

 ذا فإن التحقيق vérification هو تطابق القصد الدال مع ا عطى الأصلي للموضوع ا دلول، و ا قيقة هي حد (تيلوس) هذا التطابق، يث أ ا تع عن ا ماية Deckung الأخ ة و النهائية للقصد القبلي مع ا وضوع ا عطى أصليا كل ديداته. هذا يع أن ا قيقة، تيلوس التحقيق لا كن إلا أن يكون **ارتيابيا**. هذه النظرية ا تعلقة با قيقة هي نظرية هوسرلية خالصة على وجه الإطلاق، و إن كان يبدو أ ا تعيد مفهوما كلاسيكيا (ا قيقة-التطابق)، فإ ا تطبع هذا الأخ بفارق قصدي نوعيا، أي بفارق مثا كما سنرى لاحقا.

إ ا قابلة للتحقق منها على كل ا ستويات ا وضوعية: قبل ا ملية و ا ملية على حد سواء. سنتأملها هنا على ا ستوى الإدراكي، إلا أنه ب علينا هذا ا ستوى أن نتفق صوص مفهوم ا قيقة النقدية.

1- ا قيقة هي مول prédicat ا كم، لكنها مؤسسة بشكل سابق التجربة الأصلية.

2- إ ا تأخذ طا "نقديا" لأ ا نتيجة الربط ب مع قبلي مستبق و عملية ملء هذا الأخ .

هذه العلاقة ا ققة تسمح بتعريف ا قيقة ا ؤسسة بشكل سابق التجر بة باعتبارها نقدية. على هذا النحو تكون هذه الأخ ة مستعدة للتعب عن نفسها أصليا ا كم، يث يكون التأسيس

---

* judication

ا سبق دائما استعدادا.[1] إن بداهة التمييز، أي مع ا كم نفسه ا تأمل كمعطى أصلي ذاتيته ا ثالية تلئ بداهة الوضوح، أي التطابق مع ا وضوعيات الصنفية طها كمعطى أصلي.
إن البداهة تعرف هنا أيضا باعتبارها ا لأ ا دسي لاستباق قصدي. ح إذا يعد الأمر يتعلق دس إدراكي ع الكلمة، فالأمر يتعلق دائما دس، أي بشعور بديهي، بكوجيتو أصلي و مؤسس، ح و إن كان يسمى د ذاته حدسا صنفيا. هنا أيضا يتع علينا أن نتفق حول مع ا

ا قيقة النقدية.

إن ا قيقة تأخذ ط نوعي طبقا لبعدي القصدية. تكون ا قيقة بالضرورة نقدية، و كلمة نقدية تؤخذ هنا با ع القوي و الأول، أي ع الرجوع الانعكاسي (التأملي) للحكم ا تميز إ ا عطى الأصلي للموضوعيات الصنفية ا ستهدفة ببساطة هذا ا كم. هذا الرجوع هو تطابق انعكاسي و يعرف ا قيقة كشعور بصحة ا كم Richtigkeitsbewusstsein. ا قيقة هنا هي حقيقة ا كم باعتباره كذلك.

أنطلوجيا تكون ا قيقة حقيقة وجود Seinswahrheit، أي ا وقف الدوكسي وضوع حدسي اما، و بالتا فز عقليا. هذه ا قيقة هي التعب الصريح عن ا قيقة ا ؤسسة قبليا بواسطة التجربة. إ ا تستلزم نفس ا باشرية، و تفترض نفس التطابق الذي لأ أصليا القصد بواسطة التجربة ا تطابقة، يث أ ا تكون تبعا لذلك نقدية بنفس ا ع .

يوجد إذن عدة أنواع من البداهات (أو ا دوس العقلية). ا دس الصنفي هو البداهة ا اصة ا ؤسسة للموضوعيات الصنفية، أي للأشكال ا نطقية ا ثالية-ا وضوعية.

إن ا دس الأيدي، التجريد idéation (الذي غالبا ما نسميه أيضا idéalisation) هو ا دس ا ؤسس للأيدوس. ا دس التجري أو ا سي هو ا دس ا ؤسس للموضوعات الطبيعية أو التجريبية، أي الإدراك، و هو الذي ن بصدد تأمله مثاليا هذه الدراسة للكوجيتو.

على كل حال ب ألا نعتقد بأننا نتعامل هنا مع أنواع للحدس غ قابلة للرد. إن ا دس الأول ا حدسان مؤسسان على ا دس الثالث، و هذا ما حاولنا أن نبينه بواسطة الرد الترنسندنتا ، يث أن رد العلم ا وضوعي -الذي يعبر عن نفسه تطابقيا ا كم- على العموم إ عا ا ياة يب الواقع أن ا كم على العموم، و با ثل كل ماهية عموما تفترض الإعطاء الأصلي للشيء الإدراكي. ذا يكون كل من ا دس الصنفي و ا دس الأيدي فعلا مؤسسا

[1] Ideen, I, p. 157.

يلان إ فعل بسيط و أصلي. و هذا هو سبب الامتياز الدائم للإدراك الفينومينولوجيا ا وسرلية و نفس الوقت وجه "الواقعية" هذا الفكر، ذلك أنه قبل ا وضوعيات ا ثالية للعلم و أيدوسات الفلسفة يوجد ا وضوعيات الطبيعية لعا ا ياة ال تكون مؤسسة مباشرة، أي م رة عقليا و بواسطة الإدراك.

إلا أن هذا الارتباط القصدي و الأساسي لكل حدس با دس الأصلي لا يتضمن أي انتقاص من قيمة ا دوس ا ؤسسة، فكل واحد منها لك بنيته ا اصة و النوعية و ط حقيقته ا اص.

ذا فإن ا قيقة على مستوى الأشكال ا نطقية تكمن الوضوح ا ؤسس بواسطة البداهة ا عطية للدلالات الصنفية، أي بواسطة ملء الدلالات ا تميزة بواسطة الدلالات الصنفية ا اضرة بشكل أصلي. با ثل فإن حقيقة الأيدوسات هي نتيجة ا لء ا ثا للقصد ا طابق. الواقع لا يتعلق الأمر هنا *ضور واقعي*، و إ ا فقط بـ إحضار présentification مثا لء ا وقف الأيدي. إن التجربة الأصلية ا ؤسسة للفكرة هي استباق مثا قبلي، بل إن هسرل يؤكد أن البداهة ا ؤسسة قيقة مثالية هي إحضار خيا ، الشيء الذي يؤكد تأملاتنا صوص ريد الص ورة الكلية إ فكرة، أي صوص ا يال الفينومينولوجي لا ـ "كما لو كان" Als-ob . ا قابل تتطلب حقيقة موقف واقعي من الناحية العقلية ملء فعليا، يث إن التجربة لكي تصل إ حقيقة موضوعية ب عليها أن لأ فعلا القصد القبلي للتصور، إذ لا كنها أن تكتفي بوقوع إدراكات كنة.[1]

يترتب على هذه التأملات ما يلي:

1- أن كل منطقة وجودية تطابقها بداهة (شعور معط) أصلية موافقة ا.

2- يوجد بالنسبة إ كل موضوع بداهة قبلية كنة، ع أن كل موضوع يستخلص معناه و وجوده من تأسيس ذا ، من إعطاء أصلي للمع .

3- إن كل موضوع مؤسس هو فهرست تأسيسه الذا الضروري، كل موضوع يحيل إ تعددية نوازية يتأسس فيها. إن كل موضوع ب أن يكون بإمكانه أن ي ر عقليا بداهة، فعل رؤية مناسب له، ذا فإنه يعت ثابة السلك الناقل للتحليل القصدي الذي سيسمح با ام الكيف

[1] Ideen, I, p. 345.

النوازي لتأسيسه. إن التأسيس "ا شار إليه" ب أن يكون من ا مكن الكشف عنه منهجيا طبقا لنمط حدسي، يث إن الشعور القصدي يكون أساسا حدسيا، شفافا، و هذا إ ما لا اية.[1]

9- الأنـــــــا: الأنا الخالص كذات لامحددة = س

إننا هنا عند درجة ثانية من التأمل الذي عل الأنا الترنسندنتا نفسه موضوعا.

الواقع يكون النوام مؤسسا بواسطة وظائف قصدية لذات ما، يث يكون كل كوجيتو هو كوجيتو أنا معين.

إن ا وضعة الأو لعا ا ياة تتمثل **الوصف النومائي ا الص.** لقد سبق أن وجهنا تفكـ نا أولا و النمط الذا عطى عا ا ياة الأصلي، أي للموضوع عموما. سندشن الآن تفكـ ا ثانيا و أخ ا، هو التفكـ الذي يكشف لنا عن **الأنا ا الص.** هكذا يتجذّر مشروعنا مرة أخرى ليمكننا من بلوغ الواقعة الأولية، الأساس القصدي النهائي، الأساس ا طلق الوحيد أو الأنا الترنسندنتا ، الأنا ا الص، بكلمة واحدة الذاتية الترنسندنتالية ال يتعلق ا كل موجود بكل معانيه ا مكنة. إنه نتيجة ضرورية لا كننا تفاديها إذا أردنا أن نكون فلاسفة. ذلك أن الكشف عن الذاتية الترنسندنتالية هو عمل **الفلسفة الأو** . غ أنه ا كان عا ا ياة هو ا ُفترض السابق ا ؤسس للمنطق، كما سبق أن بينا، فإن موضعته النهائية ، و بواسطة ليل الأنا هي ا قيقة تكريس ائي للمنطق ت طه الترنسندنتا . إن العودة إ العقل، أي إ التأسيس الأصلي و ا طلق للموضوع عموما الذاتية الترنسندنتالية هي على هذا النحو عودة إ **العقل ا نطقي.** ذا يكون كل عقل منطقيا بالضرورة ، و هذا بالضبط لكونه يعبر (حاليا أو بالقوة) عن فكرة الشعور ا ؤسس. إن **الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علما للفكرة، للعقل هي منطق ترنسندنتا** ، و هنا يكمن معناها العميق: إ ا العلم ا عياري بامتياز، العلم عموما، الأيدوس ا ثا للعلم، العلم الأصلي، ا نطق الكلّي، الفلسفة الأو ال تؤسس على و أصلي كل العلوم الإنسانية، و هذا با اذها الذاتية الترنسندنتالية باعتبارها أساسا فينومينولوجيا لكل واقع، موضوعا ا. إن الكشف عن الذاتية الترنسندنتالية هو الشيء الوحيد الذي يسمح إذن سرل بتحقيق مشروعه النقدي.

يوجد إذن تأسيس سد الكوجيتو، أي تأسيس موضوع ما بواسطة ذات ما.

[1] Ideen, I, p. 371.

إن كل فعل، كل بداهة تستلزم بالضرورة قطب ، ا ا وضوع و الأنا ا الص.

إن ا عيش القصدي، أي الكوجيتو هو العلاقة الفعلية للأنا با وضوع. إن كل علاقة تستلزم الواقع حدين، يث دد هذه الثنائية الأساسية ثنائية وجهات النظر الفينومينولوجية، فتبعا لتأملنا العلاقة القصدية هذا ا ع أو ذاك نتحصل على وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية (مع موضوع -أنا)، أو على وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية (مع أنا-موضوع). لقد سبق أن رأينا الـ قطب-موضوع، كما رأينا كذلك العلاقة الفعلية. غ أنّ التفك أو التأمل لن يكتمل الآن اما إلا مع ا وضعة البديهية للأنا (أنا-قطب). هذا الأخ كننا بلوغه إذا فكّرنا للمرة الأخ ة النواز، ا عيش القصدي.

الواقع يتضمن ا عيش غموضا أساسيا، لقد تأملناه إ حد الآن باعتباره الكمودو أو الكيف النوازي للمعطى الأصلي للموضوع. هنا نعثر على وجه أول للنواز كننا تسميته وجها موضوعيا. لكن النواز معيش، ظة ياة قصدية، و كل حياة تستلزم حيا، قاعدة ضرورية تعيش فيها بالتحديد. ذا يكون ا عيش القصدي الأساس مزدوجا (الشيء الذي كان بإمكاننا الشك فيه، نظرا إ كونه قق الوحدة الفعلية للموضوع و الأنا): إنه يتضمن وجها ثانيا يسمى وجها ذاتيا و يظهر انتماء ا عيش إ ذات ما، أي أنه يسمح بإدراك ا عيش القصدي صراحة باعتباره طا خاصا ياة الأنا ا الص.[1] إن ا عيش القصدي هو إذن كيف ع مزدوج، فهو كيف ا عطى الذا للموضوع (تأسيس)، و كيف حياة الأنا نفسها.

النواز يتجلى النوام و الأنا آن واحد.

هذا، و ب التنبيه إ أن ا عيش النوازي ليس هو الأنا نفسه، بل إنه ط من حياته، أو بصورة أدق هو حياته القصدية. هذه ا ياة تكون متعددة بصورة بديهية، فقد سبق أن رأينا دراستنا للكوجيتو التعددية الأساسية للحالات ا عيشة. إلا أن الأطروحة الفينومينولوجية للوحدة القصدية تلعب هنا أيضا دورا، ذلك أن كل تعددية تستلزم بالضرورة وحدة تيليولوجية تنظمها. هذا التنظيم هو نفسه الشيء الذي يضمن عقلانيتها. إلا أن التعددية النوازية تعاد قصديا إ ا وضوع ا ؤسس، و هذا حالة ما إذا تأملها باعتبارها عملية الظهور ا ؤسس للموضوع.

لو اعت نا الآن ا عيش قتضى ازدواجيته الأساسية ثابة كيف ا ياة القصدية للأنا، فإنه ب علينا أن ننظم تعددية ا ياة القصدية للأنا حسب هذا الأنا بالضبط. ذا ينكشف الأنا شأنه شأن

[1] Ideen. I, p. 195.

ا وضوع كنوع من ا فارقة ال تؤلّف تعددية حالات معيشة قصدية. إنه يفرض تركيزا ثانيا للشعور ا تعلق با الات ا عيشة ا تنوعة ا وحدة قصديا بواسطة صفتها ا شتركة ا تعلّقة بأفكار أنا خالص وحيد[1]. غ أنه إذا كان الأنا يتعا بكيفية من الكيفيات على التنوع ا نتظم لتجلّيات حياته ا اصة، فإن الأمر يتعلّق بتعال خاص، تعال لامؤسس، بل مؤسس بالأحرى. بالطبع "يتجلى" الأنا الكوجيتو، و هو ككل موضوع آخر ليس بطبيعة ا ال ظة واقعية للمعيش. لكن الأمر لا يتعلق هنا " عيش"كغ ه من ا الات ا عيشة. إن الأنا لا يتأسس الكوجيتو، ع أنه يكون مصمما ا عيش، الشيء الذي عل إمكان هسرل ح أن يقول إنه لا يتجلّى. إن تنوع ا عيش هو الذي يظهر الأنا و يؤسس ا وضوع آن واحد، يث نكون أمام وحدة و يز. إن ا وضوع و الأنا يكونان متضمن قصديا الكوجيتو ا ، أي ايثة للشعور. إ ما ثّلان نوع من ا فارقة عني متعارض " اما". من جهة لدينا ا فارق د ذاته، و من جهة أخرى لدينا الترنسندنتا ، حسب مصطلح معبر آن واحد عن الصفة "ا فارقة" و مؤسس لوحدة الأنا ا الص. هذان القطبان مترابطان بشكل بديهي ايثة الشعور الكلي، ارتباطا يعبر عن القصدية و يعرف الإطار ا دد الذي يتحرك فيه التأسيس الترنسندنتا .

إن التوازي نواز-نوام يوجد هنا من جديد مرة أخرى صورة أكثر جذرية، على الرغم من استمرار صحة الانتقادات ا وجهة إ مفهوم التوازي. إن الأمر يعد يتعلّق حقا بالتوازي نواز-نوام، بل بالتوازي *أنا-موضوع، أو متعا -مفارق* *transcendantal-transcendant* . إن القصدية ا ستخدمة هنا تبقى هي نفسها، لكنها تكشف بطريقة ائية عن أقطا ا التيليولوجية النهائية.

لقد رأينا أن النوام يل هو نفسه إ موضوع خالص، بسيط و غ دد ذاته (= س). هذا الـ **س** هو الذي يعرف القصدية "النومائية" للمع و يضمن مثاليا موضوعية النوام، ذلك أن هذا الـ س هو فعلا فكرة ا وضوع الذي اول ا عا النومائية ا تتابعة قيقه تدر يا، إنه قاعدة التحديدات ا وضوعية للمع النومائي، ماذا الكيف النومائي le quid du quomodo noématique. سنعثر على إجابة دقيقة ذه البنية تفك نا حول الأنا، يث إذا كان التيار القصدي ا عيش هو الكيف ا تعدد للحياة القصدية، فذلك لأنه يستلزم بالضرورة قاعدة هي الأنا ا الص. ذا كننا أن ندعو ا الات ا عيشة القصدية تنوعها كيفا حيويا يطالب باعتباره كذلك بـ ماذا حي هو الأنا ا الص. ذا نرى مباشرة الوحدة ا ميمة ال يؤلفها هنا الكيف و ا اذا.

---

[1] Cartesianische Meditationen, p. 100.

هذا، و كما أن النوام الكامل يتضمن معا نومائيا و موضوعا، فإن ا عيش القصدي يتضمن هنا با ثل كيفا حيويا و ماذا حيا (أنا خالصا). إن الوحدة ا يوية ال يشكّلها ا عيش هي ظة من حياة الأنا، إنه العي الفينومينولوجي با ع القوي، بل ب أن نظيف بأن هذا العي هو ا ياة القصدية للأنا كليته، الفكرة نفسها للتيار اللا ائي للشعور. بعبارة أخرى، إن كل **فعل نوازي يستلزم بالضرورة الأنا**، يث يكون الأنا بالضرورة حاضرا و يرافق أساسا كل معيش. بإمكان هسرل أن يعيد الصيغة ا شهورة للاستنباط الترنسندنتا لكانط: " ب أن يكون مقدور "الأنا أفكر" أن يرافق كل " ثّل"، علما أن "الأنا أفكر" بالنسبة إ كانط هو الذات الترنسندنتالية ا الصة. إن الأنا يرافق كل معيش، إنه دائم (أو دائما "هنا")، إنه يرافقه بشكل أساسي، لأنه الأساس، الذات، أي القاعدة الأخ ة. إن الذات تعيش حيا ا القصدية، و إذا كانت ا ياة القصدية متنوعة، فإن الذات تبقى من جهتها متماثلة ذا ا. أخ ا، ا أن كل ديد يفترض قاعدة، فإن الذات ضرورية. إن ا عيش لا يكون كنا إلا على أساس ذات دائمة، مطابقة و ضرورية. هذه الأخ ة هي الأساس الأصلي الوحيد، ا طلق الترنسندنتا الوحيد.

إلا أن هذا الأنا ا الص، ا طابق، الضروري يعيش بالضبط " " حياته القصدية، إنه يقوم بوظيفته الكوجيتو، كما أن حياته نفسها ترتكز على الأنساق الترنسندنتالية ذات التأسيس القصدي. ذا فإنه يؤلف **وحدة عينية مع ا عيش**، يث أن التحليل هو وحده الذي كنه أن اول تأمل الأنا خالصيته (أي كأنا خالص)، لكنه سيكون حينئذ " ريدا" ظاهرا. إن الأنا لا كن أن يستمر إلا ، و بواسطة ا عيش، و من هنا فمن الصعب كان إعطاء ديدات أخرى للأنا عدا كونه مستمرا، مطابقا، ضروريا. مع هذا أن **الأنا ا الص ذاته غ قابل للوصف،** بل كننا إثبات شيء واحد فقط بصدده، هو أنه الذات الترنسندنتالية ياته القصدية، و أنه مطابق للتعدد الذي يؤسس ا وضوع.

الواقع، إن هسرل يذهب إ أبعد من هذا، حيث يزعم أن الأنا ا الص لا كن أن يعت لذاته، و بتعب أوضح لا كن أن يكون موضوعا لدراسة خاصة. لكن علينا أن نفهم هذا التأكيد علاقته بنظرية **العي و ا رد.** إن العي ا طلق هو ا ياة القصدية الوحيدة، أما الأنا ا الص فيعد ذاته ردا un abstrait، ذا فالتحديد الذي يلائمه بشكل مطلق هو ديد الذات. و هذا ا فهوم يستلزم مفهوم ا وية و الد ومة. إن الأنا ا الص هو إذن الذات ا تعلقة بالتأسيس

الترنسندنتا ، الأنا-القطب ا اص بالقصدية، الذي يعتـ مركز و نقطة انطلاق كل وظيفة قصدية، أي نقطة انطلاق كل تيليولوجيا مؤسسة. باختصار إنه ليس سوى انفتاحا خالصا على ا وضوع، أصلا خالصا reiner Ursprung. إلا أن هذه الذات، هذا الانفتاح على ا وضوع يبقى ذاته بسيطا و "فق ا"، ذا يتحدث هسرل بشكل رائع عن ثراء الأنا الذي يقوم لمته الكوجيتو، أي الوظيفة القصدية الفعلية، و يتمثل ثراء الأنا هذا بالتحديد عينيته، و بالتا حياته القصدية نفسها. أما ذاته فهو بسيط، مشترك، مطابق من الناحية العددية و خال من التحديدات. إنه أيضا أصلي با ع الأكثر قوة للكلمة. إنه إذن البدء ا طلق الذي تطالب به الفينومينولوجيا، و الذي يكون بصفته كذلك غ دد على الإطلاق. إنه غ قابل للوصف ذاته، لذلك فالطريقة الوحيدة علـه موضوعا هي وصفه كيف حياته القصدية، و لو تسـ لنا وصفه صلنا بصدده على تّل Vorstellung عل منه موضوعا. إلا أن الأنا يأ أساسا أن يكون موضوعا، و هذا بالضبط لأنه ذات خالصة. أما كوننا عل منه موضوعا، فمعناه أننا دم القصدية و بالتا مفهوم ا وضوعية نفسه.

الأنا هو ما بسببه يوجد موضوع ما، أي أنه ا فترض القبلي الذا الضروري للموضوع عموما. إن الاعتراض الرئيسي الذي يقدمه هسرل ضد ا ذهب النفسا ا نطقي هو أنه ليس علما ذاتيا بشكل خالص.

لكن إذا يكن من ا مكن إدراك و وصف الأنا إلا كيف حياته العينية، فليس أمامنا إلا أن يل هنا إ ا بحث السابق ا تعلق بالكوجيتو الذي تضمن ما هو أساسي ذا الصدد.

هذا، و يترتب على التأملات السابقة أنه حـ و إن يؤكّد هسرل نفسه بأن الأنا ا الص = س، فإنه ق لنا مع ذلك أن نزعم بأن الأنا، الذات-الأصل ا الص للقصدية، و البدء ا طلق لتيليولوجيا الشعور هو = س. إن "التوازي" ذات-موضوع يتأسس هنا بكل دقة، يث أن ا ع النومائي يطالب بذات = س (إنه ا وضوع-القاعدة للمحمولات النومائية، ا وضوع ببساطة). با ثل يتطلب ا عيش النوازي الذي يعبر عن ا ياة القصدية للأنا، ذاتا خالصة = س. إن ا تعا و ا فارق، أي التيلوسان النهائيان و ا ترابطان للقصدية ا ذا مصطلحان غ ددين.

سنحاول الآن أن نفهم هذه النتيجة الرئيسية طبقا لوجه النظر الفينومينولوجية :

إننا نعلم أن ا ع النومائي يسعى إ الالتحاق إ ما لا اية بـ س ا وضوعي. طبقا ذا ب أن نؤكّد هنا بأن ا ياة القصدية تسعى إ ديد هذا الـ س الذي هو الأنا ا الص إ ما لا اية.

إن الأنا الترنسندنتا هو فكرة، شأنه ذلك شأن ا وضوع. إننا نتأمل التيليولوجيا هنا من وجهة النظر الفينومينولوجية-الوصفية ا تعلقة بالفعل-الوجود، الذي تكون طبقا له الواقعة موجودة و حالية actuel بشكل واقعي، و الفكرة (تيلوس) كنة بشكل خالص (و بالتا غ ددة حاليا). إلا أنه من وجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية ا تعلقة بالفعل-القيمة، تكون الفكرة معرفة اما. إ ا فقط دودة حاليا عطيات التجربة ا باشرة. إلا أن هذه الأخ ة لا تعطي سوى هذا أو ذاك ا عيش ا اص.

10- الذات العينية باعتبارها القصدية نفسها

على أنه حـ و إن كان الأنا غ دد، حـ و إن يكن إ حد ما أي شيء، فمن ا طأ الاعتقاد بأنه لا لك أي شيء.

ب أن نستدعي هنا ا اصية ا لكها كل فعل، و ا تتمثل قدرته على أن يترسب ذاته. إن كل فعل يترك على الأنا ما يشبه أثرا، ديدا يساهم تعي concrétion هذا الأخ . على هذا الأساس يكون الأنا الذي أدرك هذا ا وضوع غ الأنا الذي أدرك ذاك ا وضوع. يز هسرل بوضوح بـ أنا-ذات خالص، أنا عي ، مؤسس بواسطة الرواسب العادية لأفعاله ا اصة، و ا ياة القصدية د ذا ا. ا قيقة إن الأنا إ ا يتجلى ا ياة القصدية، كما أنه يتلقى وظائفه و يتخلى عنها هذه ا ياة. إلا أن ما يتبقى من هذه الأفعال القصدية يؤسس ا ال ا اص للأنا العي أو ا ونادا، أي حقل انتمائه. لكي نستخلص هذا الأخ بكل وضوح، فإنه ب ا رور أولا وضعة للأنا ا الص باعتباره كذلك. هذا يعـ أننا حاجة بالضرورة إ تفكـ أو **رد ثان** ينقلنا من النواز إ الأنا.[1]

لا شك أن نظرية الأنا ا الص هذه نظرية ستاتيكية ساكنة بالفعل، و لقد سبق أن رأينا أن مفهوم التوازي نواز-نوام نفسه كان مفهوما ثابتا. إن القول أن الأنا = س يكافئ مع ذلك القول إن الأنا هو البدء ا طلق للقصدية. هذا يعـ إذن أننا عل منه الأساس الأصلي للقصدية، نقطة انطلاقها، و ذه الصورة نكون قد أد ناه عـ من ا عا القصدية. إن التمييز بـ حياة قصدية و أنا خالص هو نتيجة عملية ريد، و باعتباره كذلك فإنه لا كنه سوى أن يكون ثابتا، نظرا إ أن العي نفسه هو مد (أو تدفّق) ا عيش. صحيح أن **الأنا مفارق بالنسبة إ تنوع حياته العينية**، إلا

[1] Cartesianische Meditationen, p. 44.

أن هذه ا فارقة هي كما نعلم، **مفارقة ا لإبثة**. إ ا جزء من تيار الشعور، ظته الأو ، أصله، بدايته ا ثالية. يعتـ الأنا ا الص ثابة كوجيتو حا ، أساس كل تأسيس. إن ا فهوم الدينامي و الفينومينولوجي الأصل لـ" ارسة" قصدية يعوض على هذا النحو ا فهوم الثابت للأنا ا الص = س، أي أن مفهوم الذاتية الترنسندنتالية لّ لّ مفهوم الذات ا الصة.

إن الأنا ا الص ا عتبر أساسا كفعل لا "كملكة" فعل (قوة)، يتطابق مع التأسيس الترنسندنتا ، و هنا نكون أمام إحدى ات ا ذهب الإ ي ا وسر *. صحيح كن أن يبدو الفارق بـ الذاتية الترنسندنتالية و الذات ضئيلا، إلا أن الاختلاف بينهما كبـ كما سنرى. إن الأنا ذاتية واعية، عملية شعورية آنية أو كامنة، قصدية مؤسسة، أي حية، إنه الوجود ا طلق شكل حياة قصدية. ذا يعرف الأنا عا الأشكال ا مكنة للتجربة، و ا أن هذا العا لا متناه، فإن الأنا ثّله صورته ا ثالية، ا متازة، صورة البداهة نفسها، يث أن الأنا هو الذاتية ا ؤسسة ائيا و بالتا القطعية بالضرورة، و منذ ذاك فإنه يتفق مع ارسة القصدية ذا ا ت طها ا متاز للبداهة، يث يكون الأنا نفسه عقلا، أي صورة ذاتية للموضوع على العموم، الشيء الذي يقطع من جديد ليلنا السابق الذي بين أن العقل هو ا وضعة ا ثالية للتأسيس ا نجز. هكذا، كما أن العقل أو البداهة ا التأسيس الأو (Urstiftung) الترنسندنتا صورته التامة، أي ا ثالية و ا عيارية ، فإن الأنا الترنسندنتا هو أيضا الأنا الأصلي، Ur-ich، القصدية نفسها ارستها النوعية ا ية بواسطة ذات لا كن أن تنفك عنها. يبدو ذا أن الأنا يتأسس تيار حياته القصدية نفسه.

هذا، و در الإشارة أيضا إ أن الأنا ا الص = س لا يكون م را بعد بشكل عقلا ، إذا اكتفينا بالكشف عنه بوساطة ليل ستاتيكي (منطقي-موضوعي)، حيث يفترض كل مول بالضرورة ذاتا اثلة، و هذا طبقا لضرورة ليلية.

إن كل موضوع ب أن يبرر حدسيا. و إذا كان من غـ ا مكن أن يستثـ الأنا من هذه القاعدة الأساسية، فإن الأنا ا الص و الترنسندنتا ب أن يـ ر بدوره حدسيا بداهة عقلية. غـ أنه مادام أن هذا الأنا معطى ، و بواسطة تيار معيشه، فإن التـ ير العقلي الوحيد للأنا سيكون إذن ذلك الذي يضمن لنا الفكرة ذا ا اصة با موع اللامتناهي للتيار ا عيش، علما أن

* هذا ا ذهب الإ ي يسمح بالتعبـ بطريقة جديدة عن الآنية ا بدئية (ا ثالية) للشعور.

الفكرة وحدها هي ال تكون عقلية و تعبر عن التأسيس التام ثا ا idéat. بعبارة أخرى، إ ا يتأسس الأنا ا الص الكوجيتو.

لنوضح ا سألة أكثر: لقد سبق أن رأينا أن الكوجيتو يعرف أساسا كقصدية بـ قطب ا (الأنا ا الص و ا وضوع). كل منهما هو فكرة تتحقّق عينيا بشكل تدر ي و مترابط (بفضل الترابط نواز-نوام نفسه). إن ا عا النومائية ا تتابعة تسعى إ قيق ط امتلاء ا وضوع ا الص و البسيط. و بشكل مترابط تسعى النوازات التأسيسية ا تنوعة إ قيق ط امتلاء الأنا ا الص، أي الأنا ا ونادولوجي الشخصي. إذا كان الامتلاء ا دسي للموضوع حقيقة من جهة، فإن الامتلاء العي للأنا هو عقل، ا أننا رأينا ا أن الأنا ا الص، أو الذاتية الترنسندنتالية تتطابق مع التأسيس القصدي نفسه. إلا أن ا قيقة و العقل يعتبران بدور ا قطب مثالي للشعور ا مكن. النواز و الكوجيتو الفعلي ا وحد ا اللذان يضمنان الآنية الفعلية (الوجودية) للشعور. إن الكوجيتو هو الذي يتحمل مسؤولية ا وضوع و الأنا، كما أن تار ه هو الذي يؤسس الزمن نفسه، أي هذا الشعور بالزمن Zeitbewusstsein الذي يتأسس فيه الأنا عينيا. ذا فإن تأسيس ا وضوع و تأسيس الأنا ع قوي، فكرة ا وضوع و فكرة الأنا مترابطتان بالضرورة، يث عندما تكون إحدا ا امها، تكون الأخرى كذلك. إن أنتليشيا أو كمال l’entéléchie ا وضوع تستلزم و يل بالضرورة إ أنتليشيا الأنا، الأمر الذي يعد تعب ا آخر و جديدا بالنظر إ نتائج سبق اكتشافها:

1- إن كل موجود تطابقه بداهة عقلية كنة مثاليا.

2- كل موجود يستخلص معناه و قيمته نفسها من إعطاء أصلي هو فهرسته.

هذا، و كّن البنية الزمنية للشعور التحليل القصدي من أن يستبق مثاليا الكوجيتو ا طلق، أي آن واحد و بالترابط النوام ا طلق الذي يتطابق مع ا وضوع ا دسي بشكل تام، و كذا النواز ا طلق الذي يتطابق مع الأنا ا الص العي و الشخصي اما، بكلمة واحدة الشعور الواحد و اللامتناهي ا عرف بواسطة تطابق عقل لامتناه مع حقيقة لامتناهية.

ذا ينحل من حيث ا بدأ (أي مثاليا) ا شكل الرئيسي للتأسيس الأصلي Urkonstitution للأنا. إن الأنا يا حياته القصدية ا اصة. و هذه الأخ ة باعتبارها لامتناهية، لا تكون معطاة بشكل أصلي إلا فكر ا ال ت ر عقليا موقفها القطعي. غ أنه ينبغي ألا ننسى أن حياة الأنا تكون معيشة واقعيا بواسطة الأنا. الأنا ا الص يتأسس إذن العناصر الواقعية للمعيش القصدي:

ا يو و النواز. هذان الأخ ان ضعان للصورة الضرورية و الكلية للزمن ال تؤسس باعتبارها الصورة نفسها للأنا ا ي، التركيب الأصلي (Ursynthese) للحالات ا عيشة القصدية.[1] إن تأسيس الأنا سيكون إذن بالضرورة تار يا، أي موجها تيليولوجيا، و بالتا قصديا، غ أنه ب علينا أن نفهمه ع مزدوج. الواقع إن ا عيش القصدي مزدوج، و هذا من حيث أنه عملية ظهور ا وضوع و الأنا آن واحد. إن **تأسيس ا وضوع يكون مرتبطا بالتأكيد بتأسيس الأنا** مرة أخرى يظهر التوازي هنا. غ أنه علينا ألا نوحد ب التأسيس ا ترابط هنا، ح لا نقع ا ذهب النفسا ، إذ أ ما متضمنان **قصديا** بعضهما البعض هناك إذن تركيب سد بالضبط، تركيب آخر مؤسس للذات بالضبط. هذا الاستقطاب الثا للتيار ا عيش للشعور هو الذي يوحد قصديا ا الات ا عيشة النوازية باعتبارها حالات معيشة (أفكارا) لنفس الأنا. ذا لو سكنا بعناية بقصدية هذا الترابط، فإننا نستطيع أن نقول إن تأسيس الأنا هو تأسيس للموضوع، و هذا با ع الذي ول لنا ا ديث عن بركليانية هسرلية -نسبة إ بركلي-.

الواقع يتأسس ا ع بإعطاء مع لنفسه، و هذا ما يسمى التأمل الذا Selbstbesinnung للذاتية الترنسندنتالية. هذا ا ع يعرف القصدية ا ؤسسة للموضوع، و بالتا لا كن سوى أن يكون نومائيا، موضوعيا، ذا فإن التأسيس القصدي للموضوع هو الإعطاء-الذا الأصلي ع الأنا، بعبارة أوضح، إن التأسيس الترنسندنتا للموضوع هو الشعور الترنسندنتا بالذات.

ذا ينتهي نقد ا وضوع، أو نقد العلم إ تأسيس الأنا نفسه بنفسه. يكون ا وضوع الواقع منتقَدا، أي موضحا عندما يتم توضيح الكيف النوازي للوظائف القصدية ال تؤسسه، أي عندما يتم ت ير معناه تأسيسيا. إلا أن هذه الوظائف هي نفسها وظائف القصدية العينية ال فيها يعيش الأنا و فيها يؤسس معناه ا اص، يث أن الأنا ضوعه للنقد يؤسس معناه ا اص انعكاسيا أو تأمليا، و هنا تكمن الإمكانية الأساسية لطبيعته. أما حالة ما إذا اكتشف تأسيسيا أن معناه هو ا وضوع قصديا، فإنه يتأسس بذاته بإعطاء نفسه هذا ا ع . ذا يكتشف الأنا ا الص نفسه باعتباره علاقة خالصة با وضوع، كما أن تأويله الذا Selbstauslegung التأسيسي يطابق النقد التأسيسي للموضوع. إن كل نقد ينحصر ا قيقة ا مارسة الفينومينولوجية للتوضيح الذا لذاتية تفكّر وظائفها القصدية. هذا التفك التأسيسي للذات يكتشف بأن كل موضوعية تنتمي أساسا إ الذاتية باعتبارها معناها ا اص و باعتبارها تعبر فقط عن التركيب الترنسندنتا

[1] Ideen, I, p. 292.

للقصدية الذي يتأسس فيه الأنا بواسطة ديد معناه. هكذا فإن **فينومينولوجيا الأنا، فينومينولوجيا العقل تكافئ فينومينولوجيا ا وضوع**. على هذا الأساس ستكون الفينومينولوجيا بالدرجة الأو توضيحا للأنا الترنسندنتا . إلا أن هذا الأخ لا يستمر إلا ا عيش القصدي ا ا .

إن فينومينولوجيا الأنا تتضمن إذن فينومينولوجيا ا عيش النوازي. كما أن ا عيش النوازي يتضمن قصديا النوام، و هذا الأخ يتضمن بدوره ا وضوع ا الص و البسيط. إن فينومينولوجيا الأنا هي إذن الفينومينولوجيا **الكلية** عموما، أما العلم فإنه تفظ بتحديد التأسيس القصدي الترنسندنتا و الأصلي لكل مع كن.

إلا أن هذا التقد للفينومينولوجيا طبقا لوجهة النظر الفينومينولوجية-الترنسندنتالية ليس شيئا آخر سوى **تيلوس ا نطق**، يث أن الرد الترنسندنتا هو الواقع الرجوع النقدي إ القبليات التأسيسية للمنطق و للعلم عموما متأملا أحد أمثلته ا فضلة، علم ا وضوع الطبيعي التجري . **الفينومينولوجيا هي إذن ا نطق الترنسندنتا** . إ ا إذن علم قصدي، واحد، متواطئ دفعة واحدة، نظرا إ أن ا راحل الثلاث ا ميزة الرد (كوجيتاتوم-كوجيتو-الأنا) هي نتيجة التحليل، يث يتعلق الأمر من جديد راحل ثلاث تنتمي إ نفس القصدية (و هذا ما يعرف بتحويل القصدية) Verschiebung der Intentionalität.

إن الرد واحد و كلي. إنه حركة واحدة جدلية متواصلة لا تتوقف إلا عند ا وضعة النهائية للذاتية الترنسندنتالية.

على أنه إذا كان التحليل القصدي يظهر بوضوح كب الترابط و التعادل الفينومينولوجي (القصدي) لتأسيس ا وضوع و لتأسيس الأنا، فإنه لا ينقص إطلاقا من قيمة التحليل ا نطقي-ا وضوعي ا الص. من هنا ب الاحتفاظ فهوم الأنا هذا = س، و هذا بأن نكون على وعي تام بأن هذا الأنا لا كن أن يستمر إلا حياته ضمن ا مارسة القصدية (أي أن هذه "ا لكة" لا كن أن تستمر إلا عمليتها ا الية- أو الكامنة. من هنا فإن هذا اللا ديد للأنا ا الص= س يش بالتأكيد بالأحرى إ أن الأنا ا الص باعتباره كذلك هو تيلوس يتم بلوغه بعد، يتم قيقه بعد بشكل تام، لكنه يريد أن يكون كذلك إ ما لا اية.

إن الأنا هو إذن الظاهرة الأولية، الواقعة الأصلية Urtatsache و الأساس الترنسندنتا ا طلق، غ أن ديده يبقى مهمة **لا ائية**. و الذي ب أن قّق فعليا هذه ا همة هو مد أو تدفق ا عيش. و سيبلغ الأنا الترنسندنتا درجة امتلائه التأسيسي عندما يبلغ ا وضوع درجة امتلائه ا دسي، أي عندما يتحقق بشكل مترابط **العقل و ا قيقة**. يريد الأنا أن يعيش إذن أفعال عقلية تثبت استقلاليته التأسيسية و بالتا **حريته**. ذا ا ع يتحدث كتاب ***الأفكار II*** عن الأنا كما لو كان يتحدث عن ذات الأفعال العقلية، عن أنا حر على الإطلاق[1].

إن **العقلانية الكاملة** للأنا تتجلى **حريته**، يث أن **الأنا ا الص هو أنا ا رية**.

إن الذاتية الترنسندنتالية باعتبارها مؤسسة بشكل كلي لا كنها إلا أن تكون مستقلة، و هذه الاستقلالية باعتبارها أصلية لا كنها إلا أن تكون مطلقة. صحيح أن الأنا هو البدء ا طلق، لكنه إ از قبل كل شيء و تأسيس لكل شيء. و إذا كان الإ از حرية، فإن الانفعالية السلبية تبعية. و م كان الإ از البداية فيجب القول با ثل أن ا رية تكون البداية.

من الواضح أننا لسنا اجة إ أن نؤكد الصدى الرائع الذي ستجده هذه الأطروحة الفكر ا عاصر.

هذا، و ب التنويه إ أن تأسيس ا سم Leib، جسمي ا اص، حسب عبارة مرلو بون ، هو الذي يسمح بالانتقال إ تأسيس ا سم ا اص الذي ليس جسمي، و من هنا إ الإحساس بالآخر Einfühlung، كذاتية ترنسندنتالية. ذا تد مفارقة الأنا ا الص و الأنا التجري إ مفارقة أخرى هي مفارقة تأسيس الآخر باعتباره مؤسسا، ذلك أن الآخر، أو الأنا الآخر l'alter-ego هو أيضا ذاتية ترنسندنتالية مؤسسة. الآخر هو "ا وضوع" الوحيد الذي لا يكون مؤسسا خالصا. الشيء الذي عله يفلت م إ حد ما، كما أن أنا نفسي أفلت من نفسي ذا ا حالة ما إذا قام الآخر بتأسيسي ذاتيته الترنسندنتالية، أي بالتقليل إ حد ما من استقلالي ا اصة.

ب الأنا و الآخر، أي ب وضعية أناي و وضعية أنا الآخر يدرج التحليل التأسيسي للجسم ا اص مع أعضائه، حواسه، حركاته، الاته ا سية. إنه ميدان غ كل الغ و معقد كل التعقيد، و مع ذلك لّله هسرل على عادته يع تفاصيله. إنه **مشكل تأسيس العا ا سي**

[1] Ideen, II, p. 60.

و الروحي.

هذا، و ا ديير با لاحظة أن ا لّ ا بدئي (ا ثا) لتأسيس الآخر بسيط كل البساطة اما مثل حل تأسيس الأنا. الواقع تسعى فينومينولوجيا العقل إ استخلاص أيدوس الذاتية الترنسندنتالية، فكرة الشعور الترنسندنتا ذا ا. من البديهي أن هذه الفكرة هي نتيجة ريد، أي نتيجة التغي اللا ائي لكل الأنوات الترنسندنتالية ا مكنة واقعيا.

هذا التغي يكون تأسيس الأنا الآخر متضمنا بالضرورة باعتباره أحد الأنوات ا مكنة[1]. ذا فإن الأنا الترنسندنتا هو بكيفية كلية بنية الأيدوس الكلي للأنا عموما، أي **القبلي الكلي** الذي من دونه لا يكون أي أنا ترنسندنتا (لا أنا و لا الآخر) متصورا.[2]

---

[1] André de Mural, l'idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien (Lausanne imprimerie Henri Jaunin S.A. 1958, pp. 234, 334).
[2] Cartesianische Meditationen, p, 105.

الفصل الثالث

التطبيق و الأخلاق في فلسفة عالم الحياة

1- تأملات حول عالم الحياة

لقد سبق أن رأينا أن الوضعية ا أساوية ال عاشتها و تعيشها الفلسفة أيامنا هذه، هي ال دفعت هسرل إ التحسيس **بأزمة عميقة** و الدعوة إ ا روج منها، و ذلك من خلال إعادة الفلسفة إ مهمتها الرئيسية. إلا أن هذه الأزمة هي، كما رأينا الفصول السابقة، الأصل **أزمة العلوم الأوربية** ال أدى استخدامها إ ويل العا إ العا التق ا عاصر. إ ا "أزمة لا س ا انب العلمي ا تخصص انتصاراته Erfolgen النظرية و التطبيقية، لكنها ز ا ع الكلي قيقته هزا جذريا.[1]

لقد لاحظ هسرل أن العلم قد فقد معناه ا تصل با ياة **Lebensbedeutung**، يث أنه يعد يطرح أو يب عن الأسئلة ال تعت مص ية بالنسبة إ مع ا ياة الفردية و ا ماعية.[2] إن تضييع مع ا ياة، أوتشويه ا ياة من خلال العلم يرجع بالنسبة إ هسرل إ خلط العلم ب **ا قيقي و ا وضوعي**، أي حل ا وضوعي ل ا قيقي، و هو ا لط الذي كان السبب الأكثر عمقا لأزمتنا ا الية.

إن العا ا عاصر الذي نعيش فيه هو عا مؤسس، ول و مؤول من طرف العلوم. يقول هسرل: "إن العا كموضوع للنظرية العلمية ينفصل عن العا الذي يشعر فيه الإنسان أنه **بيته** إن صح التعب ". يعد العلم ا وضوعي يؤدي إذن وظيفته الأصلية ا تمثلة الكشف عن علاقة الإنسان ذا الواقع الذي يعيش فيه بالفعل. ذا أراد هسرل من خلال فينومينولوجيته أن عل هذه العلاقة ا توترة، غ الشفافة ب **الإنسان و ا قيقة** علاقة واضحة كل الوضوح.

لكي نفهم هذا جيدا كان لابد علينا أولا أن نتساءل عن أصل العلم ا عاصر و العا ا عاصر، و أن نبدأ بعدها با ثل الأعلى الذي حدد تار نا منذ ديكارت، و نع به مثال **علم شامل كلي**،

---

[1] Krisis, S.10.

[2] Krisis, S.3.

مثال وحدة نسق نظري، كننا أن يط بداخله بكل الأسئلة ذات ا ع عموما بطريقة علمية صارمة.

من ا علوم أن مثال ديكارت من جهة، و انتصار العلوم من جهة أخرى قد قدما ا ديد صوص علاقة الإنسان ا عاصر بالعا ، يث أن هذا ا ثال قد اتسع نطاقه تطبيقيا ليمتد إ ما كان يسمى مثال **العلم الكلي و القوة الكلية** Allwissenheit und Allmacht. إلا أنه سرعان ما تبينت بصورة واضحة كل الوضوح لا- قوة Ohnmacht العلوم التجريبية. هذا، و قد م حقيقة الأمر عن **التجريب** نتيجتان:

1- ضياع **وحدة العلوم** نفسها و بالتا فشل فكرة العلم الكلي.

2- ضياع مفهوم **ا ع** Sinnhaftigkeit (أو الدلالتية) و ول الإنسان إ مركب غ حر من الأشياء، و بالتا فشل فكرة القوة الكلية كتعليمة علمية من أجل حياة **سعيدة.**

لقد ول العا بالأحرى إ عدد من مركبات أشياء Tatsachenkomplexen مقننة حقا، لكنها ردة من ا ع . ذا فشلت أيضا فكرة القوة الكلية للعلم، و هي الفكرة ال مل ا قيقة دلالة حياتية Lebensbedeutung أصلية اما، و ذلك من حيث أن قوة العلم كان ب أن تقود الإنسان إ حياة أفضل و أكثر ررا باستمرار.

إن الفكرة الأساسية للتنوير"**العلم قوة و العلم رر**" ال تبناها العلم ا عاصر كلّه قد فشلت بسبب هذا العلم نفسه الذي جعل من الطبيعة و ا رية **مفارقة** Antinomie غ مفهومة.

لكن السؤال الذي ب طرحه بكل صراحة هذا ا قام هو: ماذا تستطيع الفينومينولوجيا و ما الذي ب عليها فعله من أجل اوز هذه الصعوبات و ا شاكل النا ة عن تطور العلم الوضعي؟

يقول هسرل التأمل ا امس: إن عمل الفينومينولوجيا يقتصر فقط على تأويل ا ع الذي لكه العا بالنسبة إلينا يعا قبل كل تفلسف، و الذي لكه بصراحة offenbar فقط انطلاقا من ربتنا، إنه ا ع الذي كن الكشف عنه فلسفيا، و الذي لا كن مع ذلك تغي ه أبدا.[1]

كننا أن نستخلص من هذا القول بادئ ذي بدء الوظيفة النوعية و ا تميزة للفينومينولوجيا ال تتمثل **تأويل مع العا** من جهة، و أن نعرف من جهة أخرى مع العا نفسه الذي لك

[1] HUA I, p.177.

على ما يبدو طابع متعارض . فهو يصدر أولا من التجربة و منها فقط، من جهة أخرى كننا حقا الكشف عنه فلسفيا، إلا أنه لا كننا أبدا تغيه، و هنا يواجهنا سؤال مهم: هل العا دد بواسطة التجربة أم بواسطة التفك الفلسفي؟ بصورة أدق: هل يعد التفك الفلسفي رد تعب لفظي عن مع العا ا عطى بشكل مسبق؟ بعبارات أخرى: هل يعت مع العا نتيجة لتجربتنا ا نفعلة أم نتيجة لتنظ نا الفاعل. و هل ح هسرل التمييز ب عا ا ياة و تصور العا دون أن يلجأ إ مفهوم العا ذاته؟

قبل أن اول الإجابة عن هذه الأسئلة يتعين علينا أولا أن نفحص تطور مفهوم العا أو مفهوم عا ا ياة الفلسفة الفينومينولوجية مع مقارنته ا يسمى تصور العا .

2- عالم الحياة و تصور العالم

الواقع يستعمل هسرل مصطلح عا ا ياة من أجل التعب عن العا ا اضر بشكل سابق vorausliegende على كل التصورات. الشيء الذي يع أنه يوجد رغم التصورات ا ختلفة للعا عا حياة واحد فقط " لك مع ذلك كل نسبياته بنيته العامة. هذه البنية العامة ال يرتبط ا كل موجود بشكل نس ، ليست هي ذا ا نسبية".[1]

ا دير با لاحظة هو أن هذا التمييز ا لموس ب العا و تصور العا موجود ح ا ؤلفات السابقة، إنه يعود بصورة واضحة إ غاية مفهوم عا ا وقف الطبيعي الذي ده ***الأفكار I*** لكن السؤال ا طروح هنا هو: هل من ا مكن التمييز ب عا من جهة و رؤية العا أو صورة العا من جهة أخرى، أم أن العا هو دائما عا ي أنا، يث لا مع له خارج هذه العلاقة الضرورية بأناي؟

ا قيقة، لو انطلقنا من وجهة نظر ساذجة-واقعية فإن العا يعد **ا قيقة ذاتا** ال هي ما هي بغض النظر عن بلوغنا إياها، و على ا انب الآخر توجد ثلاتنا ا ال كن أن تكون صحيحة أو خاطئة، إلا أن هذا لا علاقة له بطبيعة ا ال با فهوم ا وسر للعا . إن العا الذي يكون قائما بشكل سابق على كل ثل أو تصور هو عا معطى بشكل سابق للشعور، و حسب هسرل فإن "العا " الذي لا علاقة له بالذاتية لا لك أي مع الاستعمال الفينومينولوجي.

---

[1] HUA.VI, p.142.

إن العا عبارة عن أفق وضوعات كنة متعلقة ياة شعورية قصدية، ذا كتب هسرل أن عا ا ياة هو أيضا شكل لكنه ليس شكلا غائيا[1]، يقصد ذا أن عا ا ياة مؤسس حقا بواسطة الذاتية، لكن ليس بواسطة التأسيس السامي الذي ينتمي إ ما يسمى "العقل العملي" الذي يشمل أيضا حسب التأمل الرابع العقل ا نطقي با ع الواسع جدا.[2]

إن **الذاتية لك قبل كل بناء للمفاهيم عا ا يعد بصفته ا عطى بشكل مباشر شرط كل تصور للعا .** غ أن هذا الزعم يتضمن تزييفا Verfaelschung، ذلك أن العا **كأفق لتجربة** و لنشاط إنساني ب أن يدرك قبل كل شيء من الناحية ا فهومية، يث أن كل إنسان يتصور العا باعتباره كلا، على هذا النحو أو ذاك، ح و إن يطور بنفسه ا ضمون ا فهومي لتصوره للعا و إ ا تلقاه جاهزا من العلم، من الفلسفة، من الدين أو منها يعا، و ح لو كان هذا ا ضمون غامضا أو متناقضا.

هذا، و على الرغم من أن هذا العا ليس كلا مترابطا نظريا فإنه ليس فوضى Chaos، إنه لك **بنية ذات مع** ، بنية لا يتم اكتسا ا من خلال نشاط نظري بل افتراضها بالأحرى.

إلا أن سؤالا آخر يواجهنا هنا و هو: ما هي ا دود ال تفصل ب هذه البنية ا زعومة ذات ا ع و التنظ الواعي ؟ بعبارات أخرى: هل تنتمي هذه البنية إ العا أم إ الذاتية أم إ الإثن معا؟ لو صحت الإمكانية الثانية أو الثالثة فسيكون هسرل حتما أمام خطر الوقوع ا ذهب الذا ، و لو صحت الإمكانية الأو فسيكون هسرل ا قابل أمام فكرة العا ذاته و بالتا أمام ا ذهب الوضعي الذي ظلّ اربه إ اية حياته. ذا، لكي نوضح الأمر جيدا، علينا أن نبين ما الذي يعنيه هسرل ببنية.

كما سبق أن قلنا ري النشاط النظري لفرد ما على أساس أفق عالم معطى سابقا بشكل انفعا ، غ أن هذا العا نفسه يتضمن تصورا أو تأويلا مفهوميا للعا لكه الفرد قبل أن يطور أية رؤية واعية للعا bewusste Weltanschauung.

بعبارة أخرى، لك كل إنسان الأصل تأويلا للعا من خلال امتلاكه **لغة**، إلا أن اللغة لا عل العا **معطى** بشكل سابق، بقدر ما عله بالأحرى **مفهوما** بشكل سابق.

---

[1] HUA.VI, p. 462.

[2] HUA. I, p.111.

على هذا الأساس لك عبارة **أفق العا** حسب تقديري معـ مزدوجا، فهي تعـ من جهة هذه **البنية** نفسها الـ تقدم لنا العا كموضوع ذي معـ ، نظرا إ كونه ينتمي إ التجربة الإنسانية، كما يحتمل أن تعـ أيضا من جهة أخرى **العا ذاته** من حيث أنه معطى دائما انفعاليا على و سابق. لكن ا أن مفهوم "العا ذاته" أجنـ عن اللغة الفينومينولوجية فإن الفرق بـ انفعالية و فعالية Passivität und Aktivität العلاقة الإنسانية بالعا غـ كاف من أجل تأسيس الفرق ا وسر بـ العا (عا ا ياة) و تصور العا .

3- علاقة العلوم المعاصرة بالعالم

على الرغم من أن هسرل يستخدم مصطلح "عا ا ياة" إلا وقت متأخر نسبيا، أي حـ عام 1936، أدبيا ا ـزء ا نشور من مقال -الأزمة، فإن ا شكل كان قائما على الأقل منذ مرحلة "***الأفكار***" لعام 1913. إنه ليس مشكلة عابرة للفينومينولوجيا، بل إنه مشكلتها **الرئيسية**، ذلك أن الفينومينولوجيا ليست اية ا طاف شيئا آخر سوى الكشف Erhellung عن إشكالية عا ا ياة. يكون عا ا ياة دائما مفترضا، إنه عا "مرئي" مقابل العا ا تأمل علميا الذي نح الإدراج Substruktion النظري ا نطقي لعا ا ياة.[1]

هذا يعـ أن عا ا ياة ليس تصورا، ليس شكلا، إنه بكل بساطة العا ا لموس الذي نعيش فيه. مع ذلك، فإن كل الأشكال الغائيةZweckgebilde ا نظرة مثل الصور العلمية الـ ننتجها بقصد، تفترض العا ا لموس الذي يوجد من "تلقاء ذاته".

إلا أنه سرعان ما يتولّد لدينا ارتباك أكيد عندما نتذكر بأن الأشكال الغائية العلمية تنتمي إ عا ا ياة و تتعارض معه آن واحد؟ كيف كن اوز هذا الارتباك؟ الواقع، إن هذا الارتباك سيزول آليا جرد أن يتضح لدينا أن عا ا ياة، باعتباره الشيء الذي تتناوله هذه الأشكال الغائية، هو حقا أساسها، و أن هذه الأخـ ة من جهة أخرى تصب من جديد عا ا ياة، إلا أن عا ا ياة باعتباره كذلك لا يكون مع ذلك متموضعا من طرف هذه الأشكال، لأنه ببساطة يتجاوز عينيته كل موضعة.

إن عا ا ياة هو موع فهم سابق صريح لا دد، ذا فإننا نبـ صورا من أجل إدراك العا ا لموس، من أجل التلفظ به، تأويله، إدراجه ضمن علاقات مفهومة، هذه الأشكال الـ يسميها

---

[1] Krisis, S. 130.

هسرل "أشكالا غائية" كن أن تتعلق بقطع جزئية أو بصفات كلية من العا ، كما كنها كذلك أن تتعلق بالعا بصفته كذلك. كنها أيضا أن تتخذ طابعا أسطوريا، دينيا، فنيا، تفكـ يا denkerischen، و أخـ ا طابعا علميا. إلا أ ا لا تؤلّف موعها إلا ما كن تسميته **صورة العا** . إن العا العي هو إذن الأرضية الـ يتأسس عليها كل تأويل اول من جديد فهم هذه العلاقة موعها.[1]

هسرل نفسه لص إ الاعتراف بأننا قد "بلغنا وضعية رجة"[2]. إن صورة العا تندرج العا العي ، تلط معه، إ درجة أنه كننا أن نعتقد أن العا هو الصورة الـ لدينا عنه. ﻌ آخر، إن صورة العا تؤلّف العا و توجهنا فيه. ومن هنا كانت عملية توضيح و إجلاء هذه العلاقات ا تناقضة هي بالضبط مهمة فحص عا ا ياة نفسه.

على أن السؤال الأكثر وجاهة هذا ا قام يتخذ صورة ا:

ما هي طبيعة **التوتر** بـ العلم ا عاصر و عا ا ياة؟ هل و كيف كننا أن قق انسجاما بينهما؟

إن صورة العا باعتبارها صورة غائية تامة لا تاج إ أن تكون صر ة، ل وعي، موضوعا، إ ا جزء ايث لعا ا ياة، مع ذلك فإ ا متميزة عنه، و ذلك لأننا نستطيع أن نسحبها كصورة و قد سحبناها بالفعل دائما قبل هذا. صورة-رؤية-تصور، هي أشياء ردة مقابل العا العي ، و بالتا فمهما كانت غنية، مركبة، معقدة فإ ا تبقى دائما أفقر و أبسط من عا ا ياة، من هنا كانت العلاقة بـ العا العي الذي نعيش فيه و صورة العا الـ تؤوله و توجهنا فيه علاقة توتر.

ينطلق هسرل من أن العلم ا وضوعي وضع العا ، يشيئه، يكممه، يصورنه، إنه يتأمل العا باعتباره عا ا من الأشياء الـ ب علينا إدراكها و فهمها. و على الرغم من أن هذه الأشياء مرئية، فإنه يوجد بينها علاقات ليست على كل حال مرئية مثل الأشياء، إلا أ ا تشيء هي الأخرى عندما يتم تصورها مثلما تظهر الأصل العا ا ادي körperlichen ا الص كميكانيزم Mechanismus تتلامس فيه الأشياء و رك بعضها البعض الآخر. حـ الذات نفسها ليست مستثناة من هذا التجسيد و التشييء، على الرغم من أن حالتها تلفة عن حالة الأشياء، فهي أكثر إطلاقا و أكثر استقلالية منها، بل كننا أن نقول إ ا **شيء فوق الأشياء**.

[1] Krisis, S. 133.

[2] Krisis, S. 133.

ليس هذا فحسب، إن الفرضيه الـ توجه العلم المعاصر منذ نشأته هي أنه يستطيع أن دد العا الذي يعرفه **كما هو ذاته**، أي استقلالا عن غموض، نسبية و ذاتية التجربة ا سية الـ يعطى لنا فيها العا . إلا أن هذه الفرضية المتعلّقة بالوجود ذاته للطبيعة ا ددة على هذا النحو ليست سوى "واحدة من الفرضيات العملية العديدة الـ تصنع حياة البشر"[1]. مع ذلك فإن العلوم تتنبه بعد إ أن فرضيتها هذه ليست سوى فرضية Hypothese.

لقد الواقع إدراج العا العلمي عا ا ياة بصورة جعلت الأول يقلب العلاقة الأصلية ب الإثن ، يث صارت الصورة الغائية لعا ا ياة هي العا نفسه.

" ذا تبديل عا ا ياة بالعا ا وضوعي-العلمي".[2] و عملية التبديل هذه نسيان أصل الصورة الغائية "علم"، كما نسيان أن العلم **منهج**، و **ا لط ب ا نهج و الوجود**.

ذه الكيفية صار الآن التوتر الأكيد ب صورة العا ا وضوعية، الإجرائية و ا صورنة، و عا ا ياة ا سوس أكثر وضوحا. على أن الشيء ا لفت للانتباه هو أن يع صور العالَم الـ وجدت إ حد الآن ع التاريخ كانت معقولة ذا ا، لأول مرة نكتسب تصورا للعا اول أن **ينفي ا ع** نفسه عن العا . إن إحلال العا العلمي ل عا ا ياة لا يع فقط أن العا صار ردا من ا ع ، بل أيضا أنه ب العمل هذا العا ا رد من ا ع ، و هذا السياق يقول هسرل: "علوم الأشياء تصنع اذج بشرية موجهة و الأشياء".[3] إن الإنسان يفقد ذه الصورة حقيقته كإنسان فحسب، بل فقد أيضا سعادته. بعبارة أخرى لقد سلب العلم الإنسان اطمئنانه الباط نا لرفاهيته ا ادية، كما جعله يعيش عا علمي غريب يقدم له على أنه عا ه ا قيقي، إ درجة أنه صار لا يكاد يتعرف، و هو حالة ا ن و الشوق إ أصله ا قيقي، لا على نفسه و لا على عا ه.

لقد أدت هذه الوضعية، حسب هسرل، إ ا يار الفلسفة، الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بأزمة العلوم. إلا أن هذا الا يار لا يع أنه يعد يوجد هناك فلسفة بعد، و إ ا يع بالأحرى أ ا تعد "مِلكة العلوم" الـ كن العثور لديها على الأجوبة ا ناسبة عن الأسئلة الك ى للإنسانية.

هذا، و يوجد حسب هسرل سببان أساسيان لا يار الفلسفة:

---

[1] Krisis, S. 133f.

[2] Hubert Hohl: Lebenswelt und Geschichte- Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls, München 1962, p. 21.

[3] Krisis, p.4.

1- يتمثل الأول استمرار التعارض ب الفشل ا ستمر للميتافيزيقا من جهة، و الازدياد ا تسارع غ ا نقطع للانتصارات النظرية و التطبيقية للعلوم الوضعية إ ما لا اية[1]، مع العلم أن انتصار علوم الطبيعة قد دفع كلا من الفلسفة، العلوم الروحية و الاجتماعية إ الس نفس طريق العلوم الطبيعية سواء من ناحية تأسيسها و من جهة ر ها للهدف.

"إن الثنائية الديكارتية تتطلب قيق التوازي ب الروح و ا سم mens und corpus كما تتطلب تطبيق ما يسمى بتطبيع الوجود النفسي ا تضمن فيه، و بالتا قيق توازي ا نهج ا طلوب".[2]

على هذا الأساس يتخذ تصور العا الذي يرتكز على ا ذهب الوضعي شكل تصور ثنائي، أي تصور سيكو-فيزيائي للعا ، يث تشمل نفس السببية العا الواحد، إلا أ ا تكون زأة إ جزئ . إن مع التفس العقلي يكون هو نفسه كل مكان، لكن على و عل كل تفس عقلي يؤدي، إذا كان واحدا و بالتا فلسفيا كليا، إ الفيزيائي".[3]

إن العالِم الوضعي أو الطبيعي مثلما يسميه هسرل أيضا، لا يرى شيئا آخر سوى الطبيعة، أو الطبيعة الفيزيائية، و بالتا فإن كل ما هو موجود إما أن يكون "هو ذاته فيزيائيا أو متغيرا متوقفا على الفيزيائي.vom Physischen abhängiges Veränderliches

على هذا النحو نكون قد بلغنا مفارقة تصور **ثنائي** للعا هو الأصل تصور **واحدي** monistisch . أي تصور للعا تعد فيه الطبيعة و العقل أو الروح Geist واقع ملان نفس ا ع . و هذا هو ا قصود بتطبيع الشعور، تطبيع الأفكار، و من هنا تطبيع كل النماذج و ا عاي ا طلقة.[4]

2- إ جانب السبب الأول الشديد الصراحة ا تعلق بانتصار علوم الطبيعة، يوجد سبب آخر ملازم للفلسفة أدى هو الآخر بكل تأكيد إ ا يارها، و يتمثل حسب هسرل كون هذه الأخ ة، أي فلسفة زمنه فلسفة منهارة، فلسفة تعد قادرة بعد على **التأسيس**، تعد لك ذا ا أي **اسك**. فقد صارت بالأحرى مذهبا طبيعيا، أو مذهبا تار انيا أو فلسفة للرأي ، علما أن هذه كلها ترتبط فيما بينها ارتباطا وثيقا، أكثر منها فلسفة حقيقية.

---

[1] Krisis, p.9.
[2] Krisis, p.224.
[3] Krisis, p.341.
[4] Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt § Main 1965, p. 14.

4- فلسفة رؤية العالم و الفلسفة الحقيقية

سيتناول اهتمامنا هنا على وجه ا صوص خطر فلسفة رؤية العا على الفلسفة كعلم صارم. من ا علوم أن فلسفة الرأي تريد أن تقودنا ا اه ا كمة، ا اه فن ا ياة، و هي قة ذلك، إلا أن ا طر الذي تنطوي عليه يتمثل كو ا تطغى على الفلسفة ا قيقية.

صحيح أننا حاجة حياتنا اليومية إ أن نتخذ مواقف، قرارات، أن نوفّق ب اللاانسجامات Disharmonien ال نصادفها أمامنا، أن علها بكيفية من الكيفيات مفهومة لدينا. من أجل هذا ن حاجة إ رؤية للعا و للحياة Welt- und Lebensanschauung تكون أكثر أو أقل تأسيسا. و لاشك أنه انطلاقا من اولة السمو ثل هذه الرؤية ا تعلقة بالعا وا نظريا، و استخلاص صورة منها يب قدر الإمكان بشكل و عن كل أسئلة ا ياة، أو على الأقل عن أسئلتها الأساسية، نشأت فلسفات رؤية العا .

على أن ا طر الكب الذي يتهدد فلسفة زماننا، باعتبارها فلسفة رؤية العا و من هنا فردية و مرتبطة بالزمن، نظرا إ كو ا إعلاء لرؤية بسيطة للعا ، يكمن أ ا تطغى على فكرة فلسفة علمية صحيحة بعيدا عن كل آنية die über die Aktualität hinaus gültig ist أي فلسفة باعتبارها **علما صارما**. يقول هسرل:

"رؤية خاصة بالعا هي إذن عمل فردي أساسا، نوع من الاعتقاد الشخصي الدي ، إلا أنه يتميز عن الدين التقليدي ا ل أو ا وحى به من حيث أنه لا يدعي امتلاك حقيقة مطلقة موحدة ميع الناس و ب أن تبلغ إليهم يعا."[1]

و على الرغم من أن فلسفة رؤية العا و الفلسفة العلمية ا فكرتان مرتبطتان ببعضهما البعض من ا عا ، إلا أنه لا كن ا زج بينهما، بل ب الفصل بصرامة ب واجبيهما و وظيفتيهما، و هذا ينطبق أيضا على الكيفية و الطريقة ال ب أن يدرسا ا، و ارسا تأث ا طبقا ا.

إلا أن ا شكلة تتمثل، كما أشرنا أعلاه، أن كل واحدة منهما صارت تطغى على الأخرى أيامنا هذه، و هذا السياق نش إ قول هسرل الشه الذي غالبا ما أسيء فهمه اما "الفلسفة كعلم، كعلم جاد، صارم، نعم صارم بشكل قطعي، لقد تبخر ا لم der Traum ist

[1] Krisis, p. 509.

ausgetraeumt"[1]. هكذا اعتقد مرلوبون نفسه أن هسرل قد لى بعبارته هذه عن مثال الفلسفة كعلم صارم.[2]

ا قيقة، عندما توقفت الفلسفة عن تقد توجيهات سلوكية و حياتية و صارت شأ ا شأن العلم تعمل على ويل معاي مطلقة إ وقائع ردة من ا ع ، " اللجوء إ فلسفات رأي شكية نسبية، غ موحدة، و إ إيديولوجيات و انتقادات للإيديولوجيات. إلا أن هذا اللجوء نفسه ليس منفذا، بل رد عرض. إن ا طر صادر هنا من العلم، و بالتا فالعلم وحده هو الذي يستطيع اوز ا طر الصادر منه.[3] هذا لا يع أبدا أنه يتعين الآن على الفلسفة أن تصبح علما و أن تتب مناهج العلم. إن علمية الفلسفة من نوع خاص، إ ا علمية ب أن تؤسس نفسها بنفسها صرامة تامة. و هنا ق لنا أن نتساءل:

كيف كننا الآن أن نعيد الفلسفة إ معناها ا قيقي و مهمتها الأصلية؟

إننا نلاحظ سياق عملية أوربة Europäisierung أو عصرنة Modernisierung العالَم، و كذا توحيده آن واحد أن العلم الذي يهتم بالثقافات "الأجنبية"، أي الأنتروبولوجيا، يتناول عا ا ياة كمفهوم أساسي، و هذا استقلال تام عن ا ركة الفينومينولوجية. كما أن الاطّلاع ا تزايد على الفروق ا وجودة لدى أفراد بلدان أخرى و أزمنة أخرى جعل **الأنتروبولوجيا** تطرح من جديد السؤال: **ما هو الإنسان؟** و لدى اولة الإجابة عن هذا السؤال تبين للأنتروبولوجي أن **عا الثقافة** هو الشيء الإنسا das Menschliche حقيقة، و بأنه يوجد **عا ثقافة مشترَك ب يع الناس.**[4]

نتيجة ذا صارت الانتربولوجيا ا ديثة تم دائما أكثر فأكثر **بكليات** الثقافة، أي **بالبنية اللامتغيرة** لعا ا ياة.[5]

"إذا كان إذن استطاعة أشخاص من ثقافات تلفة أن يتبادلوا فيما بينهم حديثا مفهوما، فهذا يع أ م يعيشون بالضرورة يط سلوكي Verhaltensumgebung مشترك، عا -حياة إنسا كلّي".[6]

---

[1] Krisis, p. 508.
[2] Maurice Merleau-Ponty: signes, Paris 1960, p. 174.
[3] Philosophie als strenge Wissenschaft, p. 66.
[4] G.A. de Laguna: on Existence and the Human world, New Haven and London 1966, p.218.
[5] Ibid., p.217.
[6] Ibid., p. 221.

على هذا الأساس يتأمل مرلوبونز ، أحد كبار أتباع هسرل، أزمة العلوم، لا باعتبارها أزمة طائفة، بل "ر ا باعتبارها مشكلة هذا القرن، يث سبق أن طُرحت عام 1900 بالنسبة إ ا ميع، و هي لا تزال مطروحة أيضا يومنا هذا."[1]

هذا، و يرسم لنا مرلوبونز من خلال تصر ه التا ر ا طيطيا للمهمة ال يلقيها هسرل على عاتقنا:

"لقد شعر هسرل منذ البداية بعمق أن ا شكل يتمثّل أن كّن من جديد آن واحد كلا من الفلسفة، العلوم و علوم الإنسان من أن تقيم أسسها و أسس العقلانية، لقد رأى أن هذه النشاطات ا ختلفة قد وقعت حالة الأزمة الدائمة، و أ ا لا كنها أن تتخلّص منها إلا إذا " جعل كل واحدة منها، و جعل تواجدها Koexistenz كلها كنا ددا من خلال توضيح جديد لعلاقا ا و ناهجها ا عرفية. يتعلق الأمر ببلوغ علم يبين أن العلم كن، أن علم الإنسان كن و أن الفلسفة أيضا كنة"[2]

إن الأزمة ال انطلق منها هسرل لازالت مستمرة، إن نقل إ ا ازدادت حدة. ذا فإن غاية حلّ الأزمة تبقى مهمة كل فلسفة تتخلّ من الآن فصاعدا عن نفسها بنفسها. إن غاية مثل هذه كن قيقها، حسب هسرل، بكيفيات ثلاث:

أولا من خلال تبيان أن العلوم ليست مستقلّة، ليست مؤسسة ذا ا، بل إ ا يل **إ** عا ا ياة.

" ب أن نوضح بشكل تام، أي أن ننقل إ البداهة الأخ ة فكرة كون كل بداهة متعلقة بالإ ازات ا وضوعية-ا نطقية، و تتأسس فيها النظرية ا وضوعية (سواء الرياضية و الطبيعية) حسب الصورة و ا ضمون، لك أخ ا مصادر تأسيسها ا خفية ا ياة الفاعلة ال يكتسب فيها باستمرار الإعطاء البديهي لعا ا ياة معناه الوجودي قبل العلمي، و هو ا ع الذي كسبه و يكسبه من جديد."[3] هذه الإحالة كن تطبيقها بشكل شامل و عام كما كن تطبيقها أيضا إطار ليلات فردية Einzelanalysen.

أما الطريقة **الثانية** للاقتراب من ا دف (ا تمثل حل الأزمة) فتتمثل أن نبين انطلاقا من عا ا ياة كيف قّق علوم فردية مضمون ا ع و الصورة. إن العلم كمنهج يعد شيئا ضروريا، إلا أنه من ا هم أن ينظر إليه، تأسيسه للمع ، كمنهج و أن لا يتم ا لط ب **ا نهج**

[1] Maurice Merleau-Ponty: les sciences de l’homme et la phénoménologie, Paris 1953, p.1.
[2] Ibid., p.2.
[3] Ibid., p.2.

و الوجود. عندئذ فقط يتم حقا ـرير العلم من أجل ذاته.

غ أن ا ـطوة **الثالثة** و الأكثر أ ية ستكون **عرضا** لعا ا ياة الذي يبقى النوع الإثن الآخرين من ا ـمارسة دائما فقط أكثر أو أقل تضمنا، حيث ينبغي ألا ننسى أن العلم قد عبر عن هز ته دوما عا ا ياة نفسه.

من هذه الزاوية فقط يتضح فعلا ما هو الشيء الذي يسعى و ق أن يسعى إليه العلم.

ا قيقة، إن إ از هذه ا همة لا يع شيئا آخر سوى "إنشاء علم جديد فريد من نوعه مقابل كل العلوم ا ـوضوعية ا ـخططة إ حد الآن كعلوم قائمة على أرض العا ، علم متعلق **بالكيف الكلي للإعطاء القبلي للعا** ، و بالتا بالشيء الذي يصنع وجوده القاعدي Bodensein الكلي بالنسبة إ كل موضوعية. و هذا يع ضمنا إنشاء علم متعلق بالأسباب الأخ ة ال يستمد منها كل تأسيس موضوعي قوته ا قيقية ال تتأتى من إعطائه النهائي للمع ".[1]

على أنه ب الإشارة إ أنه حـ و إن ـكّنت الفلسفة من توضيح الإشكالية ا قيقية ال تعتـ أصل الانزعاج الذي يطبع زماننا، فإن ا ـشاكل تحلّ بعد ـذه الصورة. ب أن يكون هذا ا ـلّ مهمة Aufgabe ال اكسيس أو التطبيق العيـ . لكن ما شأن الفلسفة بالتطبيق؟

5- بين فلسفة التطبيق و فلسفة عالم الحياة

ما هي العلاقة بـ فلسفة التطبيق و فلسفة عا ا ياة؟ لا شك أن من بـ معا فلسفة التطبيق أ ا علم معياري، أي علم معياري أخلاقي بالنسبة إ التطبيق، و بالتا نظرية Lehre ـصوص ما ب علينا فعله أو ما ب علينا أن نريد فعله.

إلا أن السؤال ا ـطروح هنا هو: كيف ـكن للفينومينولوجيا كفلسفة ترنسندنتالية أن تؤدي مهمة مثل هذه؟ قبل أن يب عن هذا السؤال يتع علينا أن نوضح بالتفصيل مع كل من مفهوم "التطبيق" و مفهوم "عا ا ياة"، على الرغم من أنه قد سبق لنا أن ـدثنا بصورة أكثر أو أقل عموما عن مع عا ا ياة.

---

[1] Ibid., p. 149.

أ-مفهوم "التطبيق": لقد اكتسب مفهوم "التطبيق" ء تاريخ الفلسفة دلالات و تقديرات Wertungen متنوعة و متناقضة، كما ارتبط بأنواع معرفية، أ اط حياة و مشاكل قيمية إ . تلفة. لكن ما هو بالضبط التطبيق؟ أين تكمن بالفعل إشكاليته القيمية Wertproblematik؟

لا ق لنا افتراض مفهوم "التطبيق"، مثلما دث غالبا، كشيء بديهي، أو تعريفه إ يا كسلوك إنسا أو اجتماعي ببساطة. إذا انطلقنا من اللغة العامية على سبيل ا ثال فإننا د عبارة إنسان عملي تع ذلك الإنسان الذي يتصرف بلباقة. مثل هذا الإنسان لا يتصرف إذن فحسب، بل إنه يفعل ذلك بكيفية لبقة، ذلك أنه يعلم من دون أن يصنع لنفسه أفكارا "من غ جدوى"، كيف يؤدى عمل ما. ح يعرف الإنسان اللا-عملي باعتباره ذلك الإنسان الذي لا يقوى على سبيل ا ثال على دق مسمار ا دار، عموما ذلك الإنسان الذي لا سن مساعدة نفسه، باختصار، ذلك الإنسان الذي يكون غ ماهر ا ياة lebensuntüchtig .

على العموم، نسمي اللغة العامية شيئا ما تطبيقيا إذا كان **يسهل** لنا ا ياة أو العمل، إذا كان طبقا لغايته نافعا، إذا كان من ا مكن الاحتياج إليه، إ ازه أو تطبيقه.

من هنا تع مسيحية تطبيقية على سبيل ا ثال مسيحية عملية، مسيحية لا تكمن رد كلمات، رد توضيحات للغاية و نوايا، أي لا تكمن الإرادة بل الأفعال.

إن تطبيق أو إ از شيء ما، إ ازه فعلا، هو ما يصنع هنا قيمته عموما، لا رد قيمته العملية فحسب. إن ا فهوم قبل العلمي لـ "تطبيق" يع إذن النشاط Tätigsein ا نتظّم أو ا تواصل، كما يع أخ ا النشاط ا وافق للعادة أيضا، بالإضافة إ التجربة أو الروت النا عنه، كما يتضمن أيضا مشاكل قيمة العادة، قيمة ا نفعة، بالإضافة إ قيمة و طبيعة ا قيقة آن واحد.

إلا أن الناس لا لكون فقط مفهوما للتطبيق، لا يكونون لأنفسهم فقط آراء حول التطبيق، لا ثّلون فقط نظريات للتطبيق أو يؤسسون مثل هذه النظريات، بل إ م يكونون أيضا من هذه الأخ ة رؤى تطبيقية صوص العا ، رؤى تاج إليها كل فرد **حياته ضمن العا** احتياجا مستعجلا. لكن ماذا يع قولنا: "الإنسان الفردي **يعيش** عا ؟"

يع ببساطة أنه ارس حياته **تطبيق ذا للحياة** (هذا ما يعنيه مفهوم "**يعيش**")، من حيث أنه، باعتباره متواجدا عا حياة تطبيقي و بالتا مصطدما باستمرار بالتطبيق (هذا ما يعنيه مفهوم " ")، يكون مع يطه Umwelt التطبيقي علاقات تطبيقية متبادلة.

و إذا كان الإنسان الفردي مشبعا، فضلا عن هذا، بأحلام و آمال. إ ، باختصار بعالم مثا ، فإن ارسته ياته، و كيفية هذه ا مارسة تكونان حا ة .

هذا، و ليس من النادر أن تحدد واقعيا صفة "عملي" praktisch ا تعلقة بعا ا ياة من خلال كو ا دم أخ ا ما يسمى بالاهتمامات ا يوية، و با صوص تأم و تدعيم الوجود الاقتصادي للإنسان، إلا أن تعريف عا ا ياة التطبيقي باعتباره عا حياة اقتصادي هو تضييق أو تضييق شخصي-وجودي غ مطابق personwesens-inadäquate Einengung يتجاهل الإنسان كوجود عقلي-روحي.[1]

ب- مفهوم "عالم الحياة"

الواقع، إن ما يفهم من وراء عا ا ياة ليس له بكل تأكيد سوى صلة دودة بالتأملات الواردة كتاب *الأزمة* الذي أُدرج فيه هذا ا فهوم لأول مرة بشكل ملفت للانتباه، ذلك أنه على الرغم من أن مقال- الأزمة، و كذا مفهوم عا ا ياة الوارد صميمه يشكلان ولا أساسيا للتفك ا وسر سنوات حياته الأخ ة، فإن هذا ا قال لا يقدم أي شيء جديد بصورة انقلابية، بل إنه يقع تواصل مع الأعمال ا ة ال نشرها هسرل بنفسه قبل هذا مثل ***الأفكار الأو*** لعام 1913، و ***التأملات الديكارتية*** لعام 1930، بل ح مع ا اضرات الك ى الأخ ة ال ألقاها العشرينات و ال نشر منها ا خلفات ***علم النفس الفينومينولوجي*** و ***الفلسفة الأو*** . كل هذه النصوص تدور حول مهمة واحدة غالبا ما حفّزت هسرل على الأقل العقدين الأخ ين من حياته، و نع ا **إ اد الطريق ا ناسب و الرد الترنسندنتا - الفينومينولوجي**، أو ا دخل إ الفينومينولوجيا الترنسندنتالية. ح الأزمة نفسها تفهم باعتبارها مدخلا مثل هذا.

[1] Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Redaktion: Ernst Wolfgang Orth. Band 3. Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976. p. 74-78.

على هذا الأساس يندرج مفهوم عا ا ياة سياق ا ل ا وسر النوعي شكل كلاسيكي للفلسفة، و خاصة للفلسفة الترنسندنتالية، ألا و هو مشكل **ا دخل إ الفلسفة**، أو بعبارات أخرى **مشكل الانتقال من ا وقف الطبيعي إ ا وقف الترنسندنتا الفلسفي.**
إنه أيضا ا شكل الأساسي للمحاورات الأفلاطونية ا بكّرة.

ا قيقة إن ما يز طريق "ا دخل" إ الفلسفة الترنسندنتالية الفينومينولوجية الذي يشقّه هسرل مقال-الأزمة عن اولاته السابقة ذا الصدد هو أن هسرل يبتدئ هنا بنقد للعلوم ا عاصرة أو لعصرنا باختصار. و من خلال هذه ا اولة بالضبط نشأت إشكالية عا ا ياة. هذا لا يع أن هذا ا فهوم كان غائبا قبل هذا، بالعكس لقد سبق فهوم العا أن لعب دورا مركزيا إطار إشكالية ا دخل السابقة، و بالتا فهو لا يعدو أن يكون ا فهوم الراسخ منذ زمن بعيد ديداته الأساسية، ا فهوم الذي ّ تطويره ***الأزمة*** ت عنوان "عا ا ياة" بسبب الارتقاء ضمن نقد العلم.[1]

ا دخل إ الفلسفة الذي اول هسرل قيقه ***الأزمة*** لّ، كما سبق أن أشرنا، نقد العلوم ا عاصرة لّ نقد ا وقف الطبيعي، ذلك أن ا وقف العلمي يعت ، حسب تصور هسرل، موقفا طبيعيا من **الدرجة الثانية**. إلا أن السؤال ا طروح هنا هو: ألا يتعارض هذا التصور مع ا قيقة البديهية ا تمثلة أن ا عرفة العلمية د مصدرها قطيعة مع ا وقف الطبيعي، و أن هذا ا صدر هو نفسه مصدر الفلسفة؟ هكذا نرى أن هسرل لا يلحق الفلسفة جال بعيد اما عن العلوم. الفلسفة و العلوم يقفان الأصل على خط واحد، نظرا إ أ ما يصدران بشكل اثل من ذلك التميز الذا عن ا وقف الطبيعي. إ ما يشكّلان انطلاقا من ا ع الأصلي لدافعهما، لتأسيسهما الأو وحدة حركة معرفية واحدة شاملة، وحدة **علم كلي واحد.** إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه مرة أخرى هو: كيف كن للعلوم (و للفلسفة أيضا) أن تلتمس مع ذلك من جديد من و ا وقف الطبيعي؟ علينا أن نوجه انتباهنا أولا إ الشيء الذي يز ا عرفة الفلسفية و ا عرفة العلمية معا عن ا عرفة القائمة على أرضية ا وقف الطبيعي.

ا قيقة، كن التمييز ب معرفت إما من خلال موضوعهما أو من خلال الطريقة ال يعا ان ا هذا ا وضوع، أي من حيث جانبهما ا وضوعي أو الذا .

[1] Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie,(BOUVIER VERLAG. BONN, 1991), S. 79, 80.

إذا كان متضايف ا وقف الطبيعي هو العا من جهة، و إذا كانت الفلسفة عل بالضبط من هذا العا اللامتموضع إ غاية ذلك ا موضوعا ا من جهة أخرى، أفلا تع إذن قطيعة التفك الفلسفي- العلمي مع ا وقف الطبيعي أن ا عرفة تم الآن بشيء آخر؟

إ ا تم الواقع دائما بالعا ، لكن بكيفية أخرى. إن سبب الاختلاف ب ا عرفة الطبيعية و ا عرفة الفلسفية- العلمية لا يكمن إذن الأصل جانبهما ا وضوعي، بل جانبهما الذا .

إن التفك الفلسفي- العلمي يموضع* العالَم الذي تنع ببساطة ا وقف الطبيعي عن كل وضع، حيث يظل ا تضايف اللامتموضع أساسا للموقف الطبيعي. من هنا كان ب أن يتموضع العا من قِبل الفلسفة باعتباره اللامتموضع أساسا، الشيء الذي عرض التقليد الفلسفي-العلمي لته إ ا طر ا تمثّل أنه قد رفع عن العالَم من خلال موضعته له صفة اللا وضع، جاعلا منه **شيئا موضوعيا** thematischen كبقية الأشياء الأخرى.

ذا نرى أن هذا التفك الفلسفي ـ العلمي الذي ول إ مهنة لا تفظ و لا يعبأ بصفة **اللا وضع** Unthematizität باعتبارها ديدا أساسيا للأفق الكلي للعا ا موضع من قبله. هذا يع الوقت نفسه أنه قد اوز و لى عن موقف **الاندهاش ا الص** الذي ولّد ا ركة ا عرفية الفلسفية ـ العلمية. و هذا السياق يعترف هسرل إحدى ملحقات ***الأزمة***:

" ذا يتهددنا أيضا ا طر ا تمثّل أن العا ا تحول إ أفق مه قابل للموضعة سيلتبس بالعا ا متنع ببساطة عن كل موضعة. إن كل الآفاق ا هنية، و حـ ذلك ا تعلق عرفة فلسفية ـ علمية، تقدم، حدود معينة فحسب، "عوا خاصة" Sonderwelten قابلة للموضعة، لكنها لا تقدم أبدا "الـ "عا ، غ القابل إطلاقا للموضعة، العا باعتباره **أفق كل الآفاق***."[1]

هكذا نلاحظ أن التفك الفلسفي- العلمي يقيم و يطالب لنفسه " يدان" هو العالَم. إلا أن هذا العا يظهر عند وله إ ا وضوع ا تموضع، بسبب الكلية ال لكها كأفق كلي، بصفته ذلك ا وضوع الذي يتضمن كل ا وضوعات الفردية. ذه الكيفية يصبح العا هو **ا فهوم الشامل** للموضوعات القابلة للتساؤل و للبحث فضول نظري، و هي ا وضوعات ال تعدها ا عرفة العلمية موضوعا ا .

---

* أي يتخذ العا موضوعا thematisieren

* التركيز مضاف

[1] Beilage XVII, p. 459.

إلا أنه فقط عندما يتصور العا **كأفق** كن للذات أن تدرك نفسها باعتبارها ا **مارس** لعملية لّي ا وضوعات. و إذا دث هذا فإن الأنا ـ ا مارس **سينسى** نفسه ا وضوعات ا موضعة من قبله، ذا ينشأ مع ه ا عرفة الفلسفية ـ العلمية (أي ويلها إ مهنة) ا تعلقة بالعا ، و مع الإرساء الأول للمؤسسات ا رافق له، انطلاقا من فضول نظري، نسيان جديد للذات ضمن عملية الانكباب على موضوعات البحث. يسمي هسرل **نسيان الذات** هذا التابع للتفك الفلسفي ـ العلمي با ذهب ا وضوعي.

تتمثّل النتيجة ا باشرة ذا ا ذهب ا وضوعي أن ما يظهر الآن كموضوع للمعرفة الفلسفية ـ العلمية، **للإبيستيمي** بلغة يونانية، ليس نفس العا الذي ينتمي إ ا وقف الطبيعي، منظورا إليه فقط موقف آخر، بل عا ا آخر.

ليس هذا فحسب، بل تدعي الإبيستيمي وجه ا وقف الطبيعي أن العا الذي عرفه الإنسان قبل الدخول إ التفك الفلسفي ـ العلمي ليس هو العا ا قيقي، بل العا ا قيقي إ ا هو ذلك الذي يعترف به العلم[1]. ذا يتم التمييز بشكل واضح ب ا وقف الطبيعي و ا وقف النظري (الفلسفي) عند تعي ا قيقة ا طابقة. "إن فكرة ا قيقة ع العلم تنفصل... عن ا قيقة ا نتمية إ ا ياة قبل العلمية، إ ا تريد أن تكون حقيقة ضرورية"[2]. على عكس هذا تعت حقيقة ا وقف الطبيعي حقيقة نسبية. إذن إبيستيمي تكافئ حقيقة ضرورية _ دوكسا تكافئ حقيقة نسبية، و هذا السياق يندرج قول هسرل أيضا: " *هذا التعارض ا دهش ينشأ الفرق ب تصور العا و العا ا قيقي، كما ينبع السؤال ا ديد عن ا قيقة، ليس إذن عن ا قيقة اليومية ا رتبطة بالتقليد، و إ ا عن ا قيقة نفسها الصحيحة بشكل كلي بالنسبة إ ا ميع، ا قيقة ال تعد مشوهة بواسطة التقليد، ا قيقة ذا ا.*"[3]

هذا، و ا ينتج عن هذا ا وقف ا عر ا ديد ـ الإبيستيمي ـ ا طلب die Forderung ا تمثل "إخضاع التجربة Empirie الكلية عاي مثالية هي معاي ا قيقة الضرورية"[4]. الأمر الذي ينعكس مباشرة على التطبيق "الذي ب ألا يستمر استمداد معاي ه من التجربة اليومية الساذجة و من التقليد، بل من ا قيقة ا وضوعية."[5]

---

[1] Ibid, S. 91-94.
[2] Krisis, p. 324.
[3] Krisis, p. 332.
[4] Ibid., p. 333.
[5] Ibid.

لقد انبعث من الإبستيمي موقف إنسا جديد، وهذا يع نفس الوقت " اعة جديدة و عاطفية innig، اعة من الأشخاص ا تميزين ذه "الاهتمامات ا ثالية ا الصة". كما نشأ الوقت نفسه موقف نقدي اه كل إعطاء تقليدي مسبق.

نشأت إذن اعة متعلّمة Bildungsgemeinschaft هي ا ماعة ا ثقفة، ا ماعة فوق - الوطنية ا ميزة لأوروبا. صحيح أن هسرل اول أن يظهر التأث التار ي للموقف النظري، لإبيستيمي اليونان بالنسبة إ تكوين العقل الأورو ، غ أن هذا يع الوقت ذاته امتهانا أكيدا للدوكسا. لا يبدو أن شيئا ما قد تغير ميزان الدلالة Bedeutungsgewicht ال تلحق با فهوم ، ذلك أن الطابع النس للحقيقة اليومية تقابله ا قيقة الكلية، الصحيحة بشكل كلّي allgültige للإبيستيمي.

إلا أن الأمور تبق على حا ا طويلا، ففي اضرة فيينا و ا خطوطات الصادرة عنها (و ال كن الاطلاع عليها كملحقات لـ ***الأزمة***)، حدث ما يشبه الانقلاب Umsturz هذين التصورين ا ألوف للإبيستيمي و للدوكسا اللذين تقد هما ا زء الأول من ا اضرة، يث بلغت ا قيقة النسبية، ا قيقة ا تعلقة بعا ا ياة، الدوكسا دلالة مدهشة حقا. نذكر هذا السياق نصا من ا لحقة رقم XVIII يقول فيه هسرل: "من الآن فصاعدا تعرف فكرة ا قيقة ا وضوعية أو ا عرفة ا وضوعية من خلال تعارضها مع فكرة ا قيقة أو ا عرفة ا تعلقة با ياة خارج-العلمية außerwissenschaftlichen ، هذه ا قيقة ال يز أنواع صحتها الوجودية و الأفق الكلي ا فتوح الذي يتضمنها دائما بشكل واع مفهوم عا ا ياة الذي سبق أن قابلناه. إن ما يصح اعتباره موجودا حقا ا ياة، و بالتا هذا العا ، هو الشيء الذي يثبت نفسه بواسطة التجربة"[1]، و هذا الإطار يل هسرل إ أ ية ا دس Anschauung.

"إن التجربة فظ و تؤكّد bezeugt الرأي بالضبط من خلال برهنتها على ا وضوعي نفسه و استحضارها له كشاهد."[2] كما يقدم هسرل ذا الصدد أيضا نصا مهما بالنسبة إلينا: "إن عا ا ياة هذا ليس شيئا آخر غ عا الدوكسا ا ضة، الدوكسا ا تناولة تقليديا بامتهان."[3] كننا بالتأكيد أن نضيف، الدوكسا ال تناو ا هسرل نفسه ا زء الأول من اضرة فيينا بشكل سل للغاية. لقد تبين سرل الأخ أن عا ا ياة، باعتباره عا ا متحركا، لا ينبغي على الإطلاق ا كم عليه حكما سلبيا: "إن عا ا ياة، هذا العا الذا و النس بشكل خالص، تياره Fluss

[1] Ibid., p. 463.
[2] Ibid., p. 464.
[3] Ibid., p. 464.

اللامتوقّف أبدا ا تعلّق بالقيم الوجودية، ولاته و تصحيحاته هو، على الرغم من أن أمرا مثل هذا يبدو متناقضا، الأرضية ال يد عليها العلم ا وضوعي شكل حقائق " ائية"، "أبدية"، أحكام صحيحة بشكل مطلق كل زمن، و بالنسبة إ ا ميع"[1]

إن هذا الوصف ا ديد للدوكسا يعت ثابة رد صريح على التقييم التقليدي ا الذي طا ا "تعامل معها بشكل تهن".

ما هو يا ترى سبب هذا التحول؟ بصيغة أخرى: ما هو نوع السؤال و البحث الذي كنه أن عل الدوكسا ظى فجأة بكل هذا الاعتبار، إ درجة أنه لا ينبغي فقط أن لا نغفل عنها بل ب أن علها بالأحرى ا وضوع الرئيسي للبحث.

كننا أن يب عن هذا بالقول إن سر هذا التحول يكمن طريقة جديدة للبحث لا تكتفي فقط باستخلاص ا ثال العلمي و ما يزه، -ح و إن اعترفت بأن هذا ا ثال ضى بأ ية ك ى، خاصة بالنسبة إ ما يسميه هسرل أوروبا العقلية- و إ ا تتجه أساسا إ استخلاص أمرين:

الأول: كيف يتم التوصل إ تأسيسات ددة للمع ،

و الثا : ما هي ا همة ال ب أن يعترف ا هنا للأنواع ا ختلفة من ا عرفة. هنا سيتبين ا لا يدع الا للشك بأن العلم لا كنه أن يتطور إلا على أرضية عا ياة ا عطاة بشكل سابق.

كما يش هسرل إ أنه ب علينا أن نتبنى الوقت ا ا الفرق ب الإبيستيمي و الدوكسا، حيث تعد الإبيستيمي مكافئة للعقل ratio ا عاصر. „ ذه الكيفية يكتسب بالتأكيد ا فهوم القد للمعرفة الفلسفية، للإبيستيمي مقابل الدوكسا ا اصة بإنسان ما قبل العلم و خارجه، مع ا عرفة "العقلية" ا اصة بالوقت ا عاصر، و هو ا ع الذي غرسه كل من جاليلي و ديكارت انطلاقا من الرياضيات الكلية ال أصبح يسيطر عليها. هكذا إذن يترجم الوقت ا عاصر **الإبيستيمي بالعقل.** طبقا ذا يمكن عد العلم الطبيعي الرياضي قبل كل شيء، بالنسبة إليه ثابة معرفة خاصة بالطبيعة الكلية ا وجودة با ع الأخ .[2]

إن هذا التوجه Ausgerichtetsein و الإبستيمي باعتبارها ا عرفة النموذجية، و الوقت ا عاصر و العلم ا وضوعي، هو واقع، إلا أنه واقع لا كن للفيلسوف أن يرضى به.

---

[1] Hua.VI, 465.
[2] Ibid., p. 420.

هذا السياق يقول هسرل: "لكن ر ا يكون هذا بالنسبة إلينا ن ا بتدئ ، ليس هو العلم الأول ذاته."[1] ماذا يع هذا؟

إن ط العلم الذي يندرج ضمن وذج ا قيقة ا وضوعية كن عده الأول حقا، إلا أنه لا كن أبدا أن يكون هو ا **عرفة الأو** ع ا عرفة ا **ؤسسة** الأساسية، ذلك أن ا عرفة الأو هي معرفة تموضع **أرضية** العلم ا وضوعي نفسه، تستفسر كيف ّ بلوغ هذه الأرضية، تتساءل بواسطة أي نوع من الأفعال ا نجزة من ِقبل الذات بشكل هول ّ تكوين هذه الأرضية قبل كل شيء. هذه ا عرفة ا ديدة، أو هذا العلم ا طابق ا لا ق له إذن، باعتباره فلسفة، أن يستمر اهل عالَم ا ياة، مثلما فعل كل علم سابق.

نتيجة ذا يمكن بالفعل اعتبار كل ما أ زه العلم الطبيعي الرياضي ثابة انتصار للعقل الإنسا ، غ أنه فيما يتعلّق بعقلانية مناهجه و نظرياته، فإنه يبقى علما نسبيا اما.

هذا السياق، و تعقيبا على مس ة هيوم، يعتقد هسرل أن هذا الأخ قد أدرك، من وجهة نظر فينومينولوجية، فعل **التأسيس**. "لقد كان- أي هيوم- على وعي بشكل مسبق بأن "ا وضوعات" ا تبقية للعا قبل العلمي، و بالأحرى للعا العلمي- ب أن تكون باعتبارها أشكالا إ ازية Leistungsgebilde للروح، للفهم البشري، معطاة لنا بصورة واعية و موجودة بالنسبة إلينا زعما بشكل مباشر..."[2]

هذا يع أننا إذا نظرنا إ ا ذهب التجري نظرة دقيقة فإننا نعثر فيه على ميل جاد إ اكتشاف علمي لعا ا ياة ا ستأنس به يوميا و ا هول علميا مع ذلك.[3]

هذا، و يدور نقد هسرل لكانط أيضا حول اوزة هذا الأخ لعا ا ياة.

6- الانتقال من فلسفة عالم الحياة إلى فلسفة التطبيق ؟

"من خلال نسيان ا يط ا رئي، هذا الذا ا الص، ا مارسة Thematik العلمية، تكون الذات الفاعلة نفسها منسية، كما أن العالِم لا يتخذ موضوع دراسة..."[4]. انطلاقا من هذا النص الذي يركّز بوضوح على الذات الفاعلة أكثر ا يركّز على الذات ا فكرة، أو بصورة أدق، يركز على ذات الأفعال **Subjekt der Akte** إطار نقد راديكا للممارسة العلمية كن أن

---

[1] Ibid., p. 463.
[2] Ibid.
[3] Krisis, p.449.
[4] Ibid., p. 343.

نستخلص مبدئيا من بـ أشياء أخرى **فلسفة للتطبيق** لدى هسرل. و هذا ق، لأن الفلسفة لا كنها، كما سبق أن رأينا، و لا ق ا أن تتملّص من واجب تبيان الطريق للتطبيق، ذلك أ ا تفك نقدي، و بالتا مؤسس حول التطبيق. أكثر من هذا، إن فلسفة عا ا ياة تقدم تركيبا نوعيا بـ النظرية و التطبيق، إ ا "تطبيق سام" يتخذ شكل تركيب بـ الكلية النظرية و التطبيق ذي الاهتمامات الكلية، تركيب لـ "تطبيق جديد من نوعه متعلق بالنقد الكلّي للحياة كلها و لكل غايا ا، لكل الأشكال الثقافية و الأنظمة الثقافية ا تطورة انطلاقا من ا ياة الإنسانية، و ح للإنسانية نفسها و للقيم ا وجهة ا بشكل صريح و بشكل غ صريح."[1]

عندما يدرك "التطبيق العي " من خلال "التطبيق السامي" التابع للفلسفة أن أسباب التوتر الذي يشهده القرن ا ا تكمن طريقة تصور العا التق ا عاصر نفسه للوجود، عندها يصبح الطريق مفتوحا أمام التطبيق ليغير نفسه بنفسه. إن واجب التطبيق و العلوم أيضا، و كذا التقنيات ا نبثقة منها سيتمثّل إدخال ا ع ا قل الإجرائي ا فرغ من ا ع sinnentleerte، ا صورن، هذا ا قل الذي يؤلّف قطب التوتر بـ العا التق -العلمي و عا ا ياة، كما يتمثّل أيضا إعداد ا كان الذي كن للإنسان أن يا فيه من جديد ضمن العا الإجرائي-العقلا . هنا يرتسم واجب خاص بالفلسفة، إنه لا يتع عليها فقط أن تبين بشكل إ ا أين يكمن ا شكل ا قيقي، بل ب عليها أيضا أن تقدم للتطبيق العي تعليمات Hinweise ضرورية و أن تضع له حدودا لا كن طّيها، و ذلك بأن توضح، و لو بشكل جزئي **ماهية ا ياة، و ماذا ب أن تكون ا ياة تبعا ذا.**

نتيجة ذا يستعمل هسرل مفهوم التطبيق ع **التطبيق ا يا** ا اص ذا العا mundaner Lebenspraxis ، هذا التطبيق كن أن يعرف وله Verwandlung بواسطة **الفلسفة الترنسندنتالية.**

لقد سبق سرل أن أكّد مقال **-اللوغوس "*الفلسفة كعلم صارم*"** لعام 1911، بأنه لا يتعين على الفلسفة أن تكتفي فقط بتلبية ا اجات النظرية العالية جدا، بل عليها أن تتيح أيضا " منظور أخلاقي دي حياة مضبوطة عاي عقلية خالصة"[2]. طبقا ذا لص تأنيبه الرئيسي ا وجه إ الفلسفة الأوروبية إ أ ا قّق نفسها طبقا **عناها الأصلي.**

---

[1] Ibid., p. 329.
[2] Hua XXV, p. 3.



لكن ماذا يع بالنسبة إ هسرل تغي التطبيق بواسطة النظرية؟

لا شك أنه أثناء عملية الانتقال إ ال الترنسندنتا تتضح للفينومينولوجي ا ياة العا Weltleben متبدلة. إلا أنه هذا التبدل لا يتحول وجود ا ياة العا إ وجود آخر، بل إن ما صل هو أن أقسام ا ع ا تخفية verdeckende Sinnschichten تصبح منفصلة، و هذا الانفصال يصبح كل من ا تخفي و ا ُخفى مرئي . إن التحليل الترنسندنتا الفينومينولوجي لا يضع طيطا لوجود جديد للحياة، بل إنه يريد أن يكتشف ا ياة وجودها، بعبارة واحدة: إنه يعيد البناء. إن اكتشاف Freilegung **ا ع الترنسندنتا للحياة** العا بواسطة الفلسفة الترنسندنتالية يفهمه هسرل نفسه **كإعادة بناء** Rekonstruktion.

و "إعادة البناء" كن أن تع إعادة إنتاج شيء ما مثلما كان ذات مرة، كما كن أن تدلّ أيضا على إنشاء شيء ما كما يكن أبدا، لكن كما كان ب أن يكون طبقا عناه ا اص. هذه النظرة الأخ ة تتضمن أن هذا ا ع قد ّت **زعزعته**، و أنه من ا مكن إعادة بنائه هو نفسه. غ أن إعادة بناء مع **التطبيق ا قيقي** يفترض إعادة بناء مع **النظرية ا قيقية** . كيف ذلك؟

إن الفلسفة الترنسندنتالية سرل لّل العمليات التأسيسية ا تتأسس تبعا ا ا ياة الترنسندنتالية كحياة العا ، كما أن فينومينولوجيته ا تعلقة بالعا mundane Phänomenologie تريد أن تكتشف باعتبارها علما **للأخلاق** مبادئ من أجل إعادة بناء ا ياة العا ، علما أن فكره يعرف جسورا تربط ب الإثن ، و من أ ّها ا سر الذي يؤلّفه العنصر النوا لفلسفته، ألا و هو **التعليق الترنسندنتا** . طا ا اعت نا التعليق **بابا** واسعا للدخول إ العلم الفينومينولوجي، فإنه لا ينتمي بذلك هو نفسه إ الفلسفة بعد، بل يعت رد عنصر رابط ب ا وقف الفلسفي و اللافلسفي.

إنه لا يتيح من خلال ارسة "الانفصال عن العا " Entweltlichung استخلاص الترنسندنتا و البداية ا قيقية للتفلسف بالنسبة إ هسرل فحسب، بل إنه يسمح أيضا بإعادة دمج ا عارف ا كتسبة بشكل ترنسندنتا فينومينولوجي العا Wiederverweltlichung، خطوة عائدة.

من هنا تع وظيفة الفلسفة بالنسبة إ ا ياة، حسب هسرل، خطوة أو ذلك التنوير الترنسندنتا transzendentale Aufklärung للمع التام للحياة باعتباره إدراكا ذاتيا للذاتية الترنسندنتالية، يث ب أن تنقل نتائج هذا العمل التنويري خطوة ثانية إ التطبيق ا يا .

إلا أن سؤالا مهما ي ز هنا مرة أخرى وهو: هل من ا مكن أن نتصور فيما ص استخلاص الترنسندنتا ولا مباشرا للحياة العا دون واسطة؟

ا قيقة هذا يفترض إمكانية ال هنة على ارتباط **مباشر** ب الترنسندنتالية و ا وندانية -الانتماء إ العا - Mundanität، إلا أن هسرل يكن يتصور مثل هذا الارتباط ا باشر على ما يبدو، ذلك أن الفينومينولوجي نظره، إما أن يتب وجهة نظر الذاتية الترنسندنتالية، الشيء الذي يؤدي إ إ اق كل حياة العا باعتبارها ظاهرة إ الترنسندنتالية، و من هنا إ فقدا ا كل تأث ، و إما أن ينتقل من جديد سياق الدمج العا إ أرض العالمية Mundanität، مزودا بتجربته الترنسندنتالية ال يستطيع أن نحها للآخرين، مؤديا بذلك وظيفته كخادم للإنسانية[1] ضمن ا همة ال ب أن قق النظرية كتطبيق بالنسبة إ التطبيق.

من ا انب الآخر يذهب بعض ا تخصص فلسفة هسرل إ أنه توجد علاقة مباشرة ب الترنسندنتالية و العالمية، و هذا بالضبط من خلال منهج التعليق نفسه، إلا أن هسرل يعت التعليق رد منهج، أي جزءا أساسيا من النظرية، و لا يلتفت إ ا ع الوجودي لتطبيقه، و هذا راجع من دون شك إ أن اهتمام هسرل يقتصر فقط على تأسيس الفلسفة كعلم يقي .[2]

7- صعوبات تحديد فينومينولوجي للتطبيق

إن اولة تقد ديد فينومينولوجي للتطبيق لدى هسرل تواجه صعوبت على الأقل:

من جهة لا يوجد لدى هسرل أية فينومينولوجيا صر ة للتطبيق أو ح معالجة بشكل كلي.

من جهة أخرى تواجه اولة تنسيق تصورات هسرل ذا الصدد بنية دورية أو دورا خاصا، يث أن ديد مع التطبيق متوقّف على نوع العلم الذي يتناوله، إلا أن العلم نفسه ينتمي، حسب أطروحة هسرل، إ التطبيق.

ما هي إمكانيات ا لول ال كن تقد ها بالنسبة إ هات ا شكلت ، أو الصعوبت ؟

ا قيقة، على الرغم من أن هسرل يقدم لنا فينومينولوجيا صر ة للتطبيق، فإنه كننا تطوير مثل هذه الفينومينولوجيا بناها الأساسية انطلاقا من مسا اته ا تنوعة هذا ا ال. ففي مقاله "فكرة ثقافة فلسفية" يتحدث هسرل عن "الارتباط الرئيسي" الذي يكون فيه العالم معطى

[1] Krisis, p.15.
[2] Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997. S.14-19).

"بالنسبة إ الإنسان الفاعل Handelnden و أيضا بالنسبة إ الإنسان الباحث"[1]، أي عن هذه "الصورة ا ـوجهة الضرورية"، أو هذا الارتباط بـ "أنا و يطي Umwelt" أو " ن و يطنا (ا ـشترك)". إن قط الأنا و العا ، أو الأنا-الكوجيتو-الكوجيتاتوم، و بالتعب ا ألوف، الأنا باعتباره ا ياة ا ـربة للعا و العا َ، يكونان ا قيقة موضع سؤال عندما يتعلّق الأمر بتوضيح مستويات ا ـع ا حددها هسرل. هكذا يبدو التطبيق ـديد أو ثابة النظام القط Polsystem للأنا و العا ، باعتبار هذا الأخ حقل تطبيق بالنسبة إ الإنسانية.

على هذا الأساس تعرف **فينومينولوجيا التطبيق** نفسها أولا باعتبارها فينومينولوجيا قبل ترنسندنتالية، عا َية mundane، ـع أ ا تنتمي من الناحية الواقعية الأنطلوجية إ الأنتربولوجيا القصدية، أو السيكولوجيا القصدية. الوقت نفسه من ا ـط virulent توضيح علاقتها بالفينومينولوجيا الترنسندنتالية، لأن هذا سيؤدي النهاية حتما إ نقاش حول العلاقة بـ فينومينولوجيا العالَم و الفينومينولوجيا الترنسندنتالية.

و إذا كان من الواضح أن ما يوجد عند نقطة تقاطع العالَمية و الترنسندنتالية هو الأنا (و معه أيضا متضايفه: العا َ)، فإن الأمر يتعلق إذن باكتشاف verorten فينومينولوجيا التطبيق ضمن السؤال ا ـصاغ ترنسندنتاليا و عالَميا على حد سواء ـصوص وحدة الأنا و العا ، و كذا الآفاق ا ـفتوحة على هذا النحو أمام قيق عا ي-فينومينولوجي للتطبيق، باعتباره قيقا للحياة حد ذا ا، أي للحياة ا تسلك إطار العا welthaft[2].

8- السلوك و الفعل Handlung und Tat

بالنسبة إ هسرل يتمثّل ا ـع ا ـوهري للتطبيق كونه يعرف من خلال السلوك و الفعل با ـع الواسع جدا. "السلوك هو سـ ورة نشاط الأنا...،و الفعل هو السلوك ا ـنجز".[3] السلوكات هي إذن مسارات تركيبات ـددة مكونة من أفعال الأنا Ichakten ، و هي نوعان: "سلوكات سيكوفيزيائية، مثل إنتاجات ا ـرفيـ ، لكن أيضا سلوكات عقلية مثل بناء دليل و التوصل فيه إ نتيجة".[4] على عكس هذا يكون الفعل باعتباره شكلا للصحة، صفة و ية Vermeintheitللذات السالكة، منتوجا ائيا ـطا أو قق erfülltes بشكل قصدي، متعلقا بكل

---

[1] Hua VII, S. 203.
[2] Ibid., S. 28-30.
[3] Hua XIII, p.428.
[4] Ibid.

أشكال السلوك Handlungsgebilde ا ساهِمة قيقه، و ا يتميز فيها عن السلوك باعتباره نتيجة ائية باقية سدة كمكسب ثقا Kulturgut سهل ا نال أساسا بالنسبة إ كل إنسان.

من هنا نرى أن هسرل يربط مفهومي "السلوك" و "الفعل" بالسلوك الكلي الفعّال للأنا. السلوك ليس هو ذلك السعي ا خطط طيطا تاما انطلاقا من النية إ غاية الإ از، بل يتضمن كذلك كل نشاط للأنا ا ذلك النشاط الفكري ا نطقي للعالِم. كتابه ***التجربة و ا كم*** يؤكّد هسرل أنه حـ السلوك العارف يتم إنشاء موضوعات جديدة، إلا أنه على عكس السلوك العملي لا يكون إنتاج ا وضوعات هو ا دف النهائي للسلوك ا عر ، بل هدفه النهائي يتمثل بالأحرى "إنتاج ا عرفة ا تعلقة وضوع معطى بشكل ذا ".[1]

إن ا بدأ الذي ح سرل أن يسقط مفهوم السلوك على ا عرفة أيضا يرجع بوضوح إ أنه يعتـ نتيجة السلوك ا عر شأ ا شأن نتيجة السلوك العملي كـ "منتوج"، أو "كمنتوج للأنا".[2] طبقا ذا ينتمي إ التطبيق باعتباره سلوكا و فعلا با ع الواسع جدا، "التطبيق النظري" أيضا أو **النظرية** بقدر ما تكون نشاطا للأنا، لكن أيضا بقدر ما تقود إ إنشاء مؤسسات Institutionalisierungen ضمن لة التطبيق ا يا ، بقدر ما كن أن د نتائجها استخداما التطبيق، و أخ ا بقدر ما كنها أن دد ا ياة العملية، أن تغيرها إ .

ذه الطريقة نفسها سبق لسقراط، حسب هسرل، أن تصور الإشكالية قبل هذا: "لقد اعترف -أي سقراط- أولا بضرورة منهج كلّي للعقل، كما اعترف با ع الأساسي ذا ا نهج باعتباره نقدا حدسيا و قبليا للعقل، أو بصورة أدق منهجا لتأملات ذاتية موضحة...[نتيجة ذا تتخذ] ا ياة الأخلاقية بالنسبة إ سقراط شكل خضوع أساسي للمعاي Normierung ، أو شكل توجيه للحياة الفاعلة tätigen بواسطة أفكار العقل العامة ا كن استخلاصها انطلاقا من حدس خالص للماهية".[3]

إن كل فعل و كل سلوك يتأسس انطلاقا من حافز يولّده قصده Beabsichtigung. يتوفّر كل حافز من هذا النوع على الطابع العام لـ "استباق عملي" يكون موجها إ تغي ا وجود "حسب تصورات إمكانيات وجود مغاير".[4] إن النية Absicht ا رك سلوكا ما هي مع غائي

[1] Erfahrung und Urteil, p. 235.
[2] Ibid., 237.
[3] Edmund Husserl, Erste Philosophie, erster Teil: kritische Ideengeschichte, herausgegeben von RUDOLF BOEM, Hua.,VII. (Haag Martinus Nijhoff, 1956, p. 206).
[4] A V 20,16 (Manuskript).

فز و فز من جديد آن واحد، يعمل على توجيه سلسلة ا طوات السلوكية. يتناول اهتمام هسرل بوجه خاص "ناتج الإنتاج"„Erzeugungsprodukt" ا تعلق بالسلوك، "الإكتساب"„Habe" ، باعتباره "الشيء الذي حقّقه الاستهداف".[1]

على صعيد قصدي-سيكولوجي كننا صياغة سؤاله على النحو التا : كيف يكون الفعل ا وضوعي -أي الفعل ا تعلق وضوعات- حياة الأنا واعيا bewusst، أي واعيا كشكل ائي، كنتيجة لأشكال غائية تكون موعها متضايفات للتحقيق الذا و لتحقّقه التدر ي. على هذا الأساس يشمل التطبيق باعتباره فعلا و سلوكا با ع الواسع جدا، كل حياة معتبرة فاعلة و كذا متضايفا ا بالإضافة إ صورها ا سدة ال تكون سهلة ا نال بالنسبة إ كل شخص ا ياة ضمن العا Weltleben.

هذا، و من ا مكن أن يتحقّق سلوك فردي ما رد أنه يتلقّى حافزه من نتائج، أو نتائج مضيعة لسلوكات ماضية. من جهة أخرى يؤدي كل سلوك حديث الوجود إ و Zuwachs التجربة و العلم كمكسب، كأساس باطن لسلوكات جديدة، كما تؤدي البنية الكلية للسلوك إ قيق الإنسان نفسه، إ تأسيس شخصيته و نفس الوقت متضايف ربته Erlebens، أي ذلك النسق الذي قق إمكانية التعرف على ا وية Identifizierbarkeit ضمن تعدد ظات التجربة، تصوره ا طابق للعا و للعا الواحد و للعا نفسه السياق ا تذاوت intersubjektiven.*

9- الدوكسا و التطبيق

إن كل إعطاء سابق للعا و كل ما ي ز جديدا من خلال التجربة و السلوك كن عده واضعا للوجود seinssetzend، وحاصلا على أساس وضع وجود العا . بقدر ما تكون أقسام ا ع Sinnbeständeا تعلقة بالعا ، سواء الفاعلة و ا نفعِلة، واضعة للوجود فإن هسرل يسميها أقساما "دوكسية". نتيجة ذا يعت كل تطبيق متعلق بالعا دوكسيا. ينظر هسرل إ "ا ياة اليقظة" باعتبارها "نشاط غ منقطع أبدا" يقسمه إ نوع أساسي : مرة إ "النشاط الدوكسي" الذي يسميه مثلا ا خطوط AV 24 أيضا بالتطبيق الدوكسي، و مرة أخرى إ "النشاط التطبيقي" أو "التطبيق ا غير".

[1] Krisis, p. 470.

* أي ضمن تعدد الذوات

يقصد هسرل بالنشاط الدوكسي"الإدراك الفاعل (مقابل الوعي Bewussthaben اللافاعل ا نفعِل ا تعلّق ر ا نظر خلفي غ ملاحظ)، مثل عملية اكتساب ا عرفة، الرغبة التعرف، ا فظ و الرغبة ا فظ، ال صل ضمن أ اط تلفة، بالإضافة إ كل نشاطات ا عرفة الأخرى ا رتبطة ا ا اهها و ا فظ و و الوجود ا قيقي ا ناسب فيها".[1] نتيجة ذا يعرف هسرل **العلم كتطبيق دوكسي**، نظرا إ أنه يسلك "على أساس التجربة".[2] يشمل النشاط التطبيقي إذن كل الأفعال Tätigkeiten التطبيقية، "إنه إذن هذه النشاطات ال تبلغ ا درك ا سي ا الص، ا رب ا الص و ا تعرف عليه، مهما كانت ا الة ال يكون فيها قابلا للتغي ، باختصار: إن التطبيق يريد تغي ا وجود..."[3]

من خلال هذه التحديدات يصبح مفهوم هسرل ا تعلق بالتطبيق مزدوج ا ع .

فبا ع غ الضيق يدلّ التطبيق على النشاط الفاعل العملي، من جهة أخرى يشمل باعتباره تطبيقا متعلّقا بالعا Weltpraxis ليس فقط هذا النشاط بل ح النشاط الدوكسي الذي ينتمي إليه "السلوك ا ع ". ذا تع ا ياة الفاعلة Aktives Leben و ا مستمرا ا عرفة و الاعتبار و تعديلا Modalisierung مستمرا ا سبق اكتسابه.

لك كل ذات متصلة بالعا weltliche تار ها الدوكسي ا اص، إلا أنه تاريخ تفرضه دائما تواريخ ذوات أخرى، يث لا كن الغالب ال الدوكسا فصل "ا اص" الذي ينشأ عند ا اذ موقف فاعل ("حر") عن "الأجن ".[4] إلا أن سؤالا مهما يواجهنا هنا و هو: إ أي مدى كننا أن نتحدث عن **وحدة الشخص** إذا كان تار ه الدوكسي يحدد دائما بواسطة تاريخ الذوات الأخرى؟ هل الإنسان حر تبعا لذلك أن دد حياته و سعادته أم لا؟ هل هو مسؤول عن سعادته و عن شقائه على حد سواء؟ بعبارات أخرى: ما هي حدود التدخل ا باشر و غ ا باشر للآخر؟

---

[1] Ibid., p. 9.
[2] A V 22, p.13.
[3] A V 19, 11.
[4] Ibid., p. 66-68.

10- وحدة الشخص

الفقرة 59 من كتاب ***الأفكار II*** يعرف هسرل الأنا باعتباره "ذات القدرة" Subjekt des Vermögens، الذات الـ تقدم وحد ا نسقا من الـ "أنا أستطيع"[1]، كما يؤكّد أن قدر ا Vermögen لا تعبر عن "استطاعة فارغة" بل عن "طاقة إ ابية".[2]

يربط هسرل الـ "أنا أستطيع" بركز الأنا Ichzentrum و دد سلوك الأنا ا طابق باعتباره "حرا"، "مستقلا". مقابل الإمكانية العكسية للأنا اللاحر، ا عاق، ا اضع بصورة انفعالية، يكون هذا **الأنا ا ر** " مقابل الذات التجريبية العامة و ا وحدة، **"الشخص"** ع نوعي "باعتباره ذات الأفعال الـ ب أن تصدر أحكاما انطلاقا من وجهة نظر"العقل"، الذات **"ا سؤولة ذاتيا"**.[3] من هنا تعد الشخصية التامة بالنسبة إ هسرل وحدة متألفة من خاصية موقفها السلوكي (و هو ا وقف الذي ينتمي إليه الشخص با ع الضيق باعتباره ذاتا مندرجة ضمن خصوصية Eigenart مواقفه) و من ا اصية ا ميزة داخل عملية تأسيس جوانبها ا لفية Hintergründe، الإثنان يمنحان بواسطة خاصية **الشعور با وضوع**.[4]

إن هسرل يصف حقل "الأنا أستطيع" باعتباره حقل "ا رية با ع ا اص" و "بالتأكيد با ع ا قيقي".[5] أنا أستطيع تع أنا حر و بالتا مسؤول عن حيا . إلا أن السؤال الذي يبقى مطروحا هنا هو: أليست القدرة الفردية ددة بواسطة القدرة ا ماعية إ درجة أننا ب أن نتكلم بالأحرى فقط عن حرية اعية؟ لكن أليست عبارة "حرية اعية" ذا ا متناقضة؟

إ أي مدى كان "الأنا أستطيع" سرل نفسه مشروطا بفلاسفة آخرين؟ و هل كننا تبعا لذلك أن نعد فلسفته لتها نشاطا حرا، قائما بذاته للأنا؟ بعبارات أخرى، هل كان من ا مكن وجود و تصور فلسفة ترنسندنتالية با ع ا وسر دون كل أولئك ا فكرين الذين تأثّر م هسرل؟ كيف كن لفلسفة جد مشروطة مثل الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أن تؤسس نظرية للحرية و بأي مع ؟

---

[1] Hua IV, p. 253.
[2] Ibid., p.255.
[3] Ibid., p.257.
[4] Ibid., p.278.
[5] A V 19, 42-43.

سبق أن قلنا إن التطبيق يريد تغيـ ...ا ـوجود، غـ أن السؤال ا ـطروح هو: هل ـكن للتطبيق أن يغير...ا ـوجود، أم يعتـ هذا الأخـ غـ قابل للتغيـ طبقا ـعناه؟ يؤكّد هسرل أن السؤال ا ـفز للحياة و ا ـتعلق بـ "وجود سعيد" „befriedigten Dasein" هو سؤال **عملي** بالدرجة الأو ، ـعـ أنه سؤال ـس كل "حيا العملية على العموم"[1]، إنه "يضع ـطيطا لفكرة صورة كلّية ـياة مستقبلية عملية على العموم، حياة ـب أن تتحول هي نفسها ـموعها إ حياة مؤثرة من طر ، أي أن تكون هي نفسها هدفا لتطبيق كلّي".[2]

ـذه الكيفية تكون رحلتنا قد بلغت بنا ـطة جديدة هي الأخلاق. فما ا ـقصود بالضبط ـذا ا ـصطلح؟

الواقع، إن موضوع و هدف الأخلاق كنظرية عقلية كلية يتمثلان بالنسبة إ هسرل ذلك البحث النظري ا ـتعلق بالانشغال الكلي الذي يطبع **ا ـياة العا** ، الكشف عن طموحها الكلي إ **سعادة** ضمن انشغال ا ـياة ا ـتضمن لكل شيء، علما أن هذا البحث يشكّل مشكلا تيليولوجيا كلّيا، مشكلا عقليا. كما يعـ البحث الأخلاقي أيضا أن السؤال ا ـتعلق بـ **"إدخال السرور على حيا "**، بـ **"وجودي ا ـقيقي"** هو **"سؤال ا ـياة** الذي ـس سعاد كلها و شقائي كله".[3]

إلا أنه على الرغم من أن كل إنسان مسؤول عن حياته، فإن هذه ا ـسؤولية لا تقتصر على الفرد الواحد. إن مسؤوليـ الذاتية تتضمن أيضا الآخر، نظرا إ أن "وجوده هو أيضا وجود بالنسبة إ ـ"[4] و ـذا يشمل السؤال الكلي ا ـتعلق با ـسؤولية الذاتية الإنسانية برمتها، إنه عا Universum التواصل ا ـمكن بواسطة التجربة ا ـباشرة و غـ ا ـباشرة (التعاطف) ا ـاص بالوجود-مع Mitdasein. نتيجة ـذا فإنه لا ـكن أن توجد "أخلاق فردية خالصة"، "بل الأخلاق الفردية، الأخلاق الاجتماعية و الأخلاق الإنسانية الكلية هي أخلاق واحدة.".[5] هكذا تشمل الأخلاق بالنسبة إ هسرل "العا ـلته"، باعتباره حقلا للتطبيق، و ذلك بقدر ما "توجد فيه بالفعل" شروط إمكانية عا ـكن التأسيس على العموم بشكل عملي.[6]

---

[1] A V 22, p.19.
[2] Ibid.
[3] Ibid., p.21.
[4] Ibid., p.22.
[5] Ibid.
[6] Ibid., p.24.

ا خطوط AV 22 يقول هسرل: "إن الأسئلة ا تعلقة بأخلاق كلية، بإنسانية، أو بعا مؤسس و ب أن يؤسس بشكل خالص انطلاقا من عقل عملي، هي أسئلة متعلقة بإمكانية تيليولوجيا كلّية يكمن مصدر إراد ا الإنسان نفسه".[1] طبقا ذا ب أن يفهم حديث هسرل عن "التجديد" و عن "إصلاح العا و الإصلاح الذا " أيضا بالنظر إ هذا الإطار **التيليولوجي**.

إن اللحظة ا نهجية ال يز مع **التجديد** تعبر بالنسبة إ هسرل عن الطريقة ال يطابق ا الإنسان ماهيته التيليولوجية، حيث يع تبني التيلوس إراديا الاقتراب منه بشكل متناسق، و ا أن هذا التيلوس يقع **اللامتناهي** فإن الطريق وه يعت الأصل **هدفا**. إن التيليولوجيا الكلية ال تتناو ا الأخلاق الكلية تعرف بأ ا موندانية -أي متعلقة بالعا - مثل هذه الأخ ة اما، كما تعرف أيضا بأ ا **علم كلي للأهداف** و الغايات ضمن سياق العا ، ذلك أن "مصدر إراد ا" يوجد الإنسان، **الذاتية ا وندانية الإنسانية**، و ليس الذاتية الترنسندنتالية. إن الإرادة، فعل الإرادة يرتبطان بالنسبة إ هسرل دائما بالعا مثل التطبيق. رغم هذا فإن مسألة ارتباط هذه التيليولوجيا ا وندانية بالتيليولوجيا الترنسندنتالية-ا يتافيزيقية قد صارت بالنسبة إ هسرل ا تأخر إحدى ا شكلات الك ى.

غ أن ا ظى بالأ ية البالغة هذا ا قام هو ييز هسرل بـ "الصور الإنسانية النوعية للحياة و الصور قبل الأخلاقية للضبط الذا " Selbstregelung من جهة[2]، و "**صورة ا ياة ا اصة بالإنسانية ا قيقية**"من جهة أخرى.[3] إن ا ينتمي حسب هسرل إ الصور قبل الأخلاقية للضبط الذا الوضع ا سبق Vorsetzen دف حيا ، هدف من شأنه أن يصبح مرغوبا فيه بالضرورة[4]، كما ينتمي إ هذا ا ال أيضا "ا اذ قرار صوص حياة مهنية ع صارم و عال، أي ع "التعاطف بشكل ائي مع قيم خاصة جال قيمي دد بة شخصية"[5]، إلا أن صورة ا ياة ا اصة بالإنسان الأخلاقي هي مقابل هذا "الصورة الوحيدة ا همة بشكل مطلق"، و من هنا فإن كل أشكال ا ياة قبل الأخلاقية ال كن ا كم عليها إ ابيا كن أن تندرج فيها و أن تكتسب منها "معيار و حد حقها الأخ ."[6]

---

[1] AV 22, p.25.
[2] Hua XXVII, p. 26.
[3] Ibid., p. 33.
[4] Ibid., p. 27.
[5] Ibid., p. 28.
[6] Ibid.

هذا، و على الرغم من أن **الصورة الأخلاقية للحياة** تشمل كل صور ا ياة ا رتبطة جالات قيمية ددة فإ ا تعتـ أكثر من رد موع ا، إن خطو ا ا ديدة من الناحية الكيفية، ا طوة ال جعلت هسرل يسميها أخلاقية تكمن أن **وجود الإنسان** نفسه، و ليس فقط هذه أو تلك ا صائص التابعة للوجود و السلوك الإنسا ، يصل فيها إ **حسم معناه.** إن عبارة "**صورة حياة الإنسانية ا قيقية**" ب تناو ا إذن عناها ا ر ، ع أنه ب أن تبلغ ماهية التطبيق الإنسا

هذه الصورة ا ياتية شكلها البديهي. من هنا يعد الأمر يتعلق بالنسبة إ هذه الصورة، ذه أو تلك التنظيمات ا اصة با ياة الإنسانية، و إ ا ذه الأخـ ة نفسها و باعتبارها كذلك؛ يعد الأمر يتعلق بتبـ أهداف و غايات فردية تيليولوجية ددة، و إ ا بتيلوس Telos الوجود ا اص ا تحول للإنسان باعتباره **تيلوس الوجود الإنسا العقلي.**

لكن، ا أن الإنسان يعيش ضمن "القدر" طوال حياته، فإنه لا كن، حسب هسرل، لصورة ا ياة الأخلاقية أن تبـ على رد التأسيس ا ادث مرة واحدة **للشعور با سؤولية** باعتباره كذلك، و الاعتراف العارف ا الص بضرورته فحسب، و إ ا ب أن تبـ على عملية **تفعيله ا ستمر.**

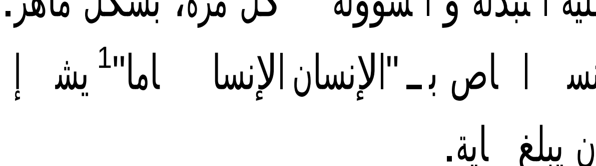
إن ما تتطلبه بالضبط الإمكانيات ا هددة باستمرار للتعرض يبة أمل أو لتحقـ ما، كموقف أخلاقي مناسب وحيد من أجل قيق مقاومة ناجحة لـ **اللاسعادة** هو **النقد ا ستمر.**

هذا يعـ قبل كل شيء "... بناء ا ياة الكلية ا اصة كل نشاطا ا الشخصية بناء **عقليا** جديدا، من أجل بلوغ حياة نابعة من ضمـ خير اما، أو حياة تستطيع أن تـ ر الذات ال تنتمي إليها أمامها كل آن و بشكل تام. مرة أخرى يعـ هذا نفسه: من أجل حياة لب معها سعادة خالصة و ثابتة".[1]

على هذا الأساس فإن الإرادة ال دد ذا ا ع ا ياة كلها ديدا موحدا، أي الإرادة ال تؤسس "**صورة ا ياة ا اصة بالإنسانية ا قيقية**" أو "**فكرة الإنسان ا قيقي و الصحيح**"، الإنسان **العقلي** تتضمن ا طلب الصارم imperative Forderung ا تمثّل السلوك وفق "**أفضل معرفة و أفضل ضمـ على السواء**".[2] هذا **الأمر الصارم** ا ستعار من كانط هو التحديد ا ضمو ا وحد و الوحيد الذي يعطيه هسرل لصورة ا ياة الأخلاقية.

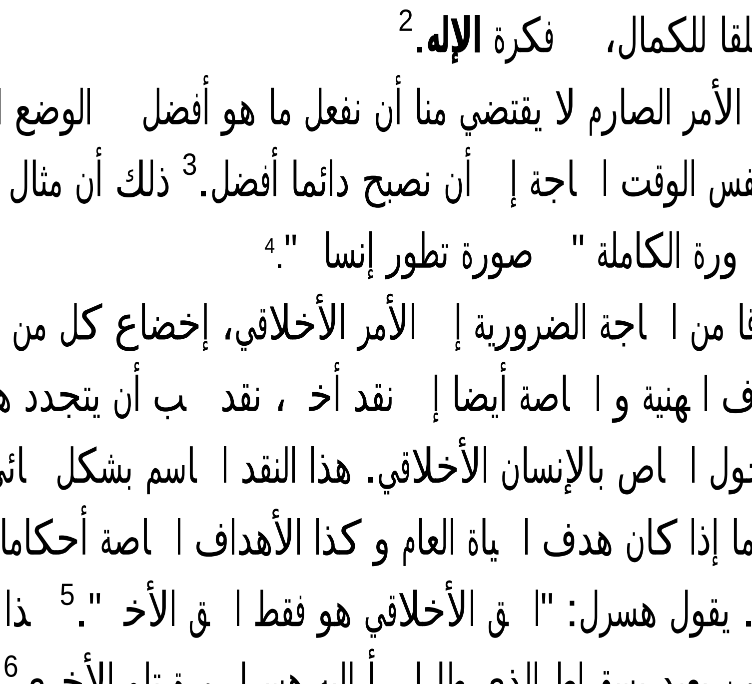
---
[1] Ibid.
[2] Ibid., p. 33.

ليس هذا فحسب، بل إن هسرل يعتـ هذا **الأمر الصارم** الذي يتطلب منا أن نسلك طبقا لأفضل معرفة و أفضل ضمـ على حد سواء ثابة **مثال نسـ للكمال** Vollkommenheitsideal، مثال



يتطابق مع ملء ا ياة العقلية ا تبدلة و ا سؤولة كل مرة، بشكل ماهر.

مع ذلك فإن هذا ا ثال النسـ ا اص بـ"الإنسان الإنسا اما"[1] يشـ إ **اللامتناهي**، ذلك أن الطموح العقلي لا كنه أن يبلغ اية.



هذا، و بقدر ما تندرج ا ياة العا ضمن آفاق لا ائية، و بالتا عا ربة لا ائي، بقدر ما تكون إمكانية و ضرورة اكتساب بداهة ما، إمكانية و ضرورة لا ائيتـ و بالتا غ قابلتـ للتحقيق مع أية ربة فردية بسيطة. الوقت ذاته فإن كل مثال نسـ لا يكون متصورا إلا على أساس ديد مسبق مطلق، ديد مسبق دود Limes-Vorzeichnung متضمن حسب هسرل، باعتباره مثالا مطلقا للكمال، فكرة **الإله.**[2]

على هذا الأساس فإن الأمر الصارم لا يقتضي منا أن نفعل ما هو أفضل الوضع ا ا فحسب، بل يتضمن نفس الوقت ا اجة إ أن نصبح دائما أفضل.[3] ذلك أن مثال الوجود الكامل يتضمن مثال الصـ ورة الكاملة " صورة تطور إنسا ".[4]

من هنا يتعين الآن، انطلاقا من ا اجة الضرورية إ الأمر الأخلاقي، إخضاع كل من هدف ا ياة العيـ و كل الأهداف ا هنية و ا اصة أيضا إ نقد أخـ ، نقد ب أن يتجدد هو نفسه باستمرار طبقا دف التحول ا اص بالإنسان الأخلاقي. هذا النقد ا اسم بشكل ائي كنه كذلك أن يقرر من الآن ما إذا كان هدف ا ياة العام و كذا الأهداف ا اصة أحكاما مسبقة و غـ مـ رة للإرادة أم لا. يقول هسرل: "ا ق الأخلاقي هو فقط ا ق الأخـ ".[5] ذا يذكّرنا ا فهوم الأخلاقي سرل من بعيد بسقراط الذي طا ا أ إليه هسرل مرة تلو الأخرى[6]، سقراط الذي فضل ا وت على أن ون قوانـ مدينته، و الذي سبق أن أعلن أن الاستعداد للموت هو ا دف ا قيقي للحياة الفلسفية. الفيلسوف ا قيقي هو الذي ن إ ا وت، حسب سقراط.

---

[1] Ibid., p. 34.
[2] Hua. VIII, p.200.
[3] Hua. XXVII, p.36.
[4] Ibid.
[5] Hua. XXVII, p. 42.
[6] Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens, (S.162, 163, 165).

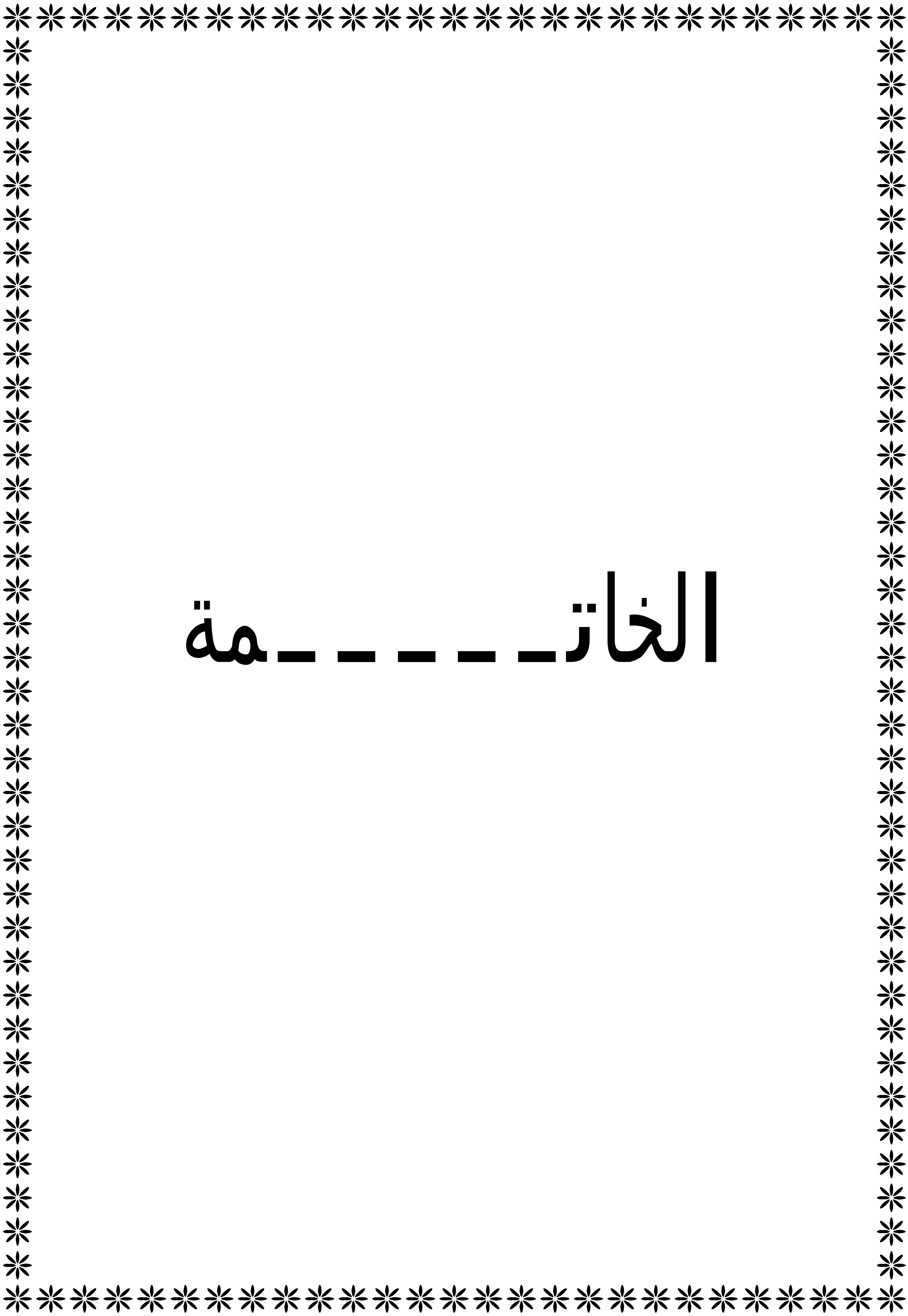
هل كننا نتيجة ذا أن نعت احترام القوان هدفا خاصا أو مثالا نسبيا، بينما ا نـ إ ا وت مثالا مطلقا للكمال أو حقا أخلاقيا، ا أن هسرل يقول: "ا ق الأخلاقي هو وحده ا ق الأخ ؟"[1] هل كننا تبعا ذا اعتبار الاستعداد للموت بأية كيفية من الكيفيات ثابة الصورة الأخلاقية ياة إنسانية حقيقية و سعيدة، باعتبار أن ا وف من ا وت هو من دون شك سبب كل اكتئاب إنسا ؟ ر ا قصد هسرل نفسه هذا بالفعل أيضا عندما كتب: „ لا كن أن أموت مرتاحا بكل بساطة إذا أ كّن من إ ام كتابا .."."[2]

„Ich kann einfach nicht in Ruhe sterben, wenn ich meine Schrift nicht fertig bekommen habe...“

---

[1] Hua. XXVII, p. 42.

[2] Briefwechsel Bd. IX, S. 128, 129. Zitiert in “Edmund Husserls “Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie” “: Vernunft und Kultur, Ernst Wolfgang Orth (Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft 1999).



الخاتـــــمة

الخـــــــــــــــــــاتمة

الواقع كن القول اية رحلتنا إن اشتغال هسرل شكل ا ياة قد قاده إ ديد جديد للفلسفة و للفينومينولوجيا.

إن التساؤل الفينومينولوجي حول العلم و الفلسفة قد أدى، كما رأينا، إ عا ا ياة الذي انبثق كل منهما منه، إ عا ا ياة و ط تار يته كقصد للحياة الترنسندنتالية- القصدية ا خفية و التار ية ا تجسدة. إن الذاتية الترنسندنتالية تحرر الرد الترنسندنتا من اختفائها الذا و ترفع إ وضع جديد للشعور الذا الترنسندنتا ، ذا يتم الوقت نفسه الكشف عن التاريخ الترنسندنتا و تار ية ا ياة الترنسندنتالية.

عندما اعت هسرل عام 1931 الفلسفة "تأملا كلّيا للإنسانية حول إمكانية تأسيس وجودها الآ انطلاقا من حرية خاصة"، فإن هذا التأمل الكلي قد تضمن نفس الوقت التأمل التار ي، ذلك أنه كما أن كل إنسان يوجد ضمن ترابطات جيلية، فإن الفيلسوف يوجد هو الآخر ضمن جيل فلسفي. و إذا مارس الإنسان ا تفلسف تأملات حول مع وجوده فإنه سيطرح بذلك مسألة ا ع كتساؤل تار ي، نظرا إ أن عا ه ا يط تد إ غاية التأسيس الأصلي للفلسفة.

مع الفينومينولوجيا وحدها إذن كفلسفة ترنسندنتالية "ستظهر إمكانية فهم ذا جد عال، إمكانية الفهم الذا الفلسفي و كذا الوجود الآ التار ي ذه الإمكانية".[1]

السنة نفسها دون هسرل مايلي: "لكن الفينومينولوجي و الفينومينولوجيا يقفان بنفسهما هذه التار ية. هذه الأخ ة تعبر، لدى ظهورها مندرجة العا ككلّ ترنسندنتا آخر، عن مرحلة تطور الذاتية الترنسندنتالية نفسها، الذاتية الترنسندنتالية الكلية"[2]

هكذا ينظر هسرل إ الفينومينولوجيا باعتبارها مندرجة ضمن السياق ا يلي الكب لتاريخ الفلسفة و للحياة ال تتحرر تدر يا خلال مراحل التار ية من خفائها الذا لتعود إ نفسها.

"أزمة" الإنسانية دث النقاش التار ي الكب حول ما إذا كان الإنسان يريد أن يلبث ا وقف الوضعي أو أن يتجرد من ا وضعة ليتوعّل حياته الترنسندنتالية.

طبقا ذا يندرج عمل هسرل مرحلته الأخ ة، أي العمل ا تعلق بإشكالية الأزمة، ضمن هذا الطابع التار ي الفلسفي.

---

[1] Hua. 6 S. 427.
[2] A V 10 S. 27.

إن الفلسفة و الفينومينولوجيا كمرحلة للتارخية، كنمط وجودي للحياة الترنسندنتالية المتكشفة هذه التارخية، لا يمكن أن يكونا علما صارما، هذا الحلم قد تبخر. هل هذا يعني أن الفينومينولوجيا قد انحلت هكذا إلى مذهب صوفي للحياة؟

ينبغي ألا نتأمل العبارة المذكورة أعلاه بطريقة منعزلة، كما لا ينبغي كذلك أن نشتق منها لاعلمية الفينومينولوجيا. إن الرفض يتناول هنا الفلسفة كعلم، أي الفلسفة التي تحاول أن تكون علما بمعنى العلم الوضعي. هذا الحلم قد تبخر حقا؛ لأنه هو بالضبط الذي أدى إلى أزمة الفلسفة، أزمة العلوم و الإنسانية. إن العبارة المذكورة تشير إلى رفض مفهوم محدد تماما لعلمية الفلسفة، و هو المفهوم الذي تحولت استحالته بشكل صريح إلى إخفاق و أزمة.

هل يمكن اعتبار الفينومينولوجيا الآن علما أو رؤية للعالم مطلقة من كل قيد و توجيه؟ يجب علينا أن نطرح هذا السؤال من جديد.

ربما سنجد هذا البديل المذكور إجابة عاجلة لو طرحنا السؤال في محيط الأزمة.

لقد سقطت العلوم الوضعية، كما سبق أن رأينا، في الأزمة؛ و قد قدم هسرل فينومينولوجيته مدعيا أنه يمكن تجاوز الأزمة بواسطتها. غير أنها لكي تستطيع تحقيق ذلك يجب أن تكون موجهة و منظمة. و في هذا الإطار اعتبر هسرل الهدف المتمثّل في الرجوع إلى عالم الحياة و توضيحه انطلاقا من نشاط الذاتية الترنسندنتالية المحقّق للمعنى، تجاوزا نهائيا للأزمة، و هذا من خلال الكشف عن جذورها. من أجل هذا لا يمكن لفينومينولوجيا الأصل الترنسندنتالي أن تتخلى عن شرعيتها أو صحتها. إن عودتها إلى البداهات الأخيرة هي التي تبرر ادعاءها بخصوص شرعيتها.

إن الرجوع إلى عالم الحياة و من هنا إلى الذاتية الترنسندنتالية يتطلب صرامة تأخذ معنى علمية جديدة. هكذا فقط يكون من الممكن توضيح و استخلاص الإنسانية و العالم، العنصر الأناوي و نفس الوقت العنصر المشترك لعالم الحياة من أنا الحياة الترنسندنتالية الذي يجعلهما ممكنين، أي من الحياة التي تكون باعتبارها حياة الأنا الترنسندنتالي، حياة تاريخية – جماعية سابقة.

هكذا يصبح العلم الكلي التذاوتي المنطلق من أساس أخير، كاف و مطلق، مهمة، تعبر عن الإنسانية في طريقها اللانهائي نحو الإبداع الذاتي بمعناها الحقيقي باعتباره الفكرة اللانهائية لتعيينه لوظيفته تعيينا ذاتيا-خاصا. إن كون هذه العلمية لا يمكن أن تكون هي نفسها علمية العلوم الوضعية، هو بالضبط ما أراد هسرل أن يبينه في عبارته المبهمة "لقد تبخر الحلم"[1]

[1] Hua.6 S. 508.

لقد أخذت الفينومينولوجيا دائما على عاتقها واجب قيادة الإنسان ـو أعلى درجات حالة التأمل الذا و ا سؤولية الذاتية. و ـذا تكون قد بررت ادعاءها ـصوص الإطلاقية انطلاقا من ا ـدف القطعي للتأمل الذا ا طلق و للتأسيس ا طلق للعا .

إلا أنه على الرغم من أن هسرل يشـ إ علمية جديدة فإن هذه الأخـ ة تبدو من خلال توجيهها انطلاقا من التيلوس ا ثا أ ا تلتحق بدينية و با ان و تنطبع به.

هكذا، من خلال تضييع الصرامة العلمية با ـع التقليدي تكتسب الفينومينولوجيا قيمة جديدة.

التأملات التار ية ارس تأملات حول أنفسنا: "التأمل...التار ي ص وجودنا كفلاسفة و بالترابط وجود الفلسفة الـ تكون بدورها انطلاقا من وجودنا الفلسفي"[1]

و إذا كانت الفينومينولوجيا تأملا حول ا ياة، "تساؤلا عن ا ـع ، عن ا اهية التيليولوجية للأنا."[2] فإن الفلسفة بصفتها فينومينولوجيا ارس فيها هذا التأمل، لا ـكن أن تكون علما با ـع ا تداول، بل إ ا بالأحرى رؤية للعا ، "نوع من الإ ان الشخصي"[3]

من هنا ـكن القول إن لاعلمية الرد الترنسندنتا -الفينومينولوجي تتضح من خلال كونه تأملا يفهم منه عملية إعطاء ا ـع انطلاقا من التيلوس. إلا أن صرامة الرد و منهج التأمل الردي يدلاّن من جديد على علميته.

على أن هاتـ اللحظتـ قد ـّ اوز ا بواسطة علمية جديدة، أي بواسطة الفينومينولوجيا كتجربة ترنسندنتالية، غـ أن هذه التجربة الـ يعبر عنها هسرل بشكل إ ا قد جعلت أقواله تبدو لنا رغم كل شيء غـ واضحة بعض جوانبها.

إن الفلسفة و الفينومينولوجيا ـّثلان كلاّ من ا ـرحلة الثانية و الثالثة للتار ية؛ علما أن مراحل التار ية هي مراحل التأمل و رجوع العقل أو الروح و حياته إ ـذا ـما.

إن الفينومينولوجيا باعتبارها أعلى مرحلة للتار ية ـّثل "ا ـنـ السري للفلسفة ا عاصرة برمتها."[4] إ ا التعبـ ا فهوم و ا نطبع تار يا عن هذه ا ـرحلة الثالثة للتار ية. إ ا، بتعبـ هسرل نفسه، "تعبـ عن الإنسانية طريقها اللامتناهي ـو الإبداع الذا لوجودها ا قيقي".

---

[1] Hua. 6 S. 511 Anm 1.
[2] Ibid. S. 509.
[3] Hua. 3 S. 148.
[4] Hua. 6 S. 428.

إ ا أيضا – أي الفينومينولوجيا- كـ و ارسة للرجوع إ ا ياة ا طلقة. إن عقل أو روح هذه ا ياة ارس معرفة ذاتية؛ "إنه يريد أن يعود من التوجه ا ارجي الساذج إ ذاته و أن يكتفي ا هذه العودة".[1]

غ أن هسرل يتحدث عن مطلق ، فإ جانب الذاتية الترنسندنتالية كأصل ترنسندنتا لكل وجود باعتباره مع وجود، يوجد لدينا ا قيقة "إطلاقية" أخرى كأصل كاف لكل الوقائع. بالنسبة إ هذا ا طلق الذي يعت العلة الأخ ة لكل شيء و للعقل، ب أن يوجد التيار الشعوري ا طلق للذاتية الإنسانية كيفيات أخرى للظهور. غ أن سؤالا آخر سرعان ما يقفز إ أذهاننا ها هنا و هو: كيف جاءت فكرة "الإله كأصل أو سبب كاف للوقائع" إ شعوري؟ يش هسرل بطريقة غ واضحة إ إمكانية اطبة هذا الإله لنا الشعور بطريقة صوفية، لاقصدي صو ، أن يكون الإله تبعا لذلك باعتباره مؤثرا التجربة الأصلية ا تعلقة بالإله، أصل القصد و بالتا أصل تأسيس-مع الإله ا ال الترنسندنتا .

ذا كننا القول إن الفينومينولوجيا تعد رد منهج (مثلما يزعم البعض حدا)، كما أ ا ليست نسقا فلسفيا فحسب، بل إ ا رجوع العقل إ ذاته، إرجاع العقل إ ا قيقة، إ التأمل الذا الإنسا وإ التحقيق الذا الذي هو نفس الوقت قيق للحرية ا الصة، الإله نظر هسرل. و من هذا ا نظور فإ ا أقرب للميتافيزيقا و الدين منها إ العلم.

[1] Ibid. S.345.



قاموس أهم المصطلحات الفينومينولوجية

قاموس أهم المصطلحات الفينومينولوجية الواردة في الرسالة

Apprésentation (التقد ا باشر-غ ا باشر)

تدل هذه الكلمة على النمط ا اص عطى الآخر بصفته تقد ا مباشرا-غ مباشر. و هي لا تلتبس لا مع ط إدراك شيء ما، و لا مع ط التذكر، و لا مع ط التخيل.

constitution (التأسيس)

يتمثل التأسيس إعطاء مع ا يقدم نفسه. كل موضوع هو مع مؤسس بواسطة نوازات. التأسيس لا يع هنا إذن عملية إنتاج موضوع ما العا ، بل العملية ال بواسطتها يتكون مع موضوع ما سياق التجربة.

Corps et chair :ا سم و ا سد

يز هسرل ب ا سم- ا وضوع، ا سم الفيزيائي Körper،

و ا سم ا ي، ا سم ا نعش ياة تنتمي إليه بشكل خاص(Leib-Leben)

ا سم كشيء له مكانه منطقة ما من العا و هو بالتا العنصر الذي يتصل بالروح أو النفس من أجل أن يؤسس الوحدة التجريبية إنسان.

أما ا سم ا نعش فإنه ضع للزمان و ا كان. من هذا ا نظور فإن الآخر لا يعطى أولا كجسم، بل إنه يعطى بلحمه و عظمه كذاتية (هذا الفهم هو نتيجة ريد)

Eidos ا اهية

يدل هذا ا صطلح عند هسرل على ا اهية الصورية أو ا ادية وضوع ما. و هو تلف عن ا فهوم الكانطي لفكرة الذي يدلّ على ماهية مثالية. الفكرة هي حد مثا ، بينما الأيدوس هو بنية ا وضوع نفسها، صورته ا قولاتية، الأيدوس هو إذن القبلي العي .

Entelechie مصطلح يونا يقصد به الكمال، الإ ام، التحقيق، ا قيقة[1]

Empathie Einfühlung

تدلّ بالنسبة إ هسرل على علاقة الأنا بالأنا الآخر، أي على ط حدس الأنا الآخر. إ ا تش وقت واحد إ تقارب الذاتيات الفردية و انفصا ا الراديكا . إ ا إذن مكان تأسيس مع الآخر انطلاقا م

[1] Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von JOACHIM RITTER. Band 2: D-F (SCHWABE § CO. VERLAG. BASEL / STUTTGART 1972).

أنا نفسي، على الرغم من كون ا الات ا عيشة للأنا الآخر تلف دائما عن حالا ، و على الرغم من أنه لا كن لأي تواصل أن يتجاوز خارجيتها. ذا فإن ربة الآخر هي تقد و ليست إحضارا لكنه ليس تقد ا مباشرا، نظرا إ أن ا الات ا عيشة للآخر لا تكون أبدا معطاة بشكل أصلي.

Epoché (الأبوخية) : تع عند هسرل وضع العا ا فارق ب قوس ، تعليق كل أطروحة مفارقة، كل حكم متعلق بوجود ا وضوعات ا فارقة.

évidence (البداهة): تكون هنالك بداهة عندما يعطى ما يعطى دون أي مشكل و أي افتراض مسبق. إ ا تعبر عن الاتفاق ا متلئ ب ا قصود و ا عطى باعتباره كذلك.

fondation: (البناء)

البناء يتمثل الإرجاع من جديد إ أصل تكوين ا ع ، ع الرجوع هنا إ الذاتية الترنسندنتالية باعتبارها ا وجود ا طلق الوحيد.

Habitus ou habitualité (العادة)

يع هذا ا صطلح كل مكسب دائم حياة الذات و يكون بالتا قابلا لتجديده.

Hylée (ا يو): و ثّل ا ركب الثالث للمعيش إ جانب النواز و النوام، و هي تدلّ على مضام الإحساس. هذا ا ضمون لا يكون هو نفسه قصديا، إلا أنه كن إنعاشه بواسطة النوازات. ا عطيات ا يولانية هي إذن ا ادة ا سية.

Ipséité (ا وية أو الذاتية)

تع الذات، ما يؤسس وجودنا ا اص، باعتباره يتأسس نظر هسرل على التفك .

Kinästhese (ا ركة الوظيفية)

تدلّ نظر هسرل على وحدة القابلية للتلقي: تتوحد ا عطيات ا سية بواسطة الكيناستاز حقل واحد.

Monade (ا ونادا): هي الأنا مع موع ا ياة القصدية. إ ا تتضمن كل ما ينتمي إ ّ.

mondain (العا ي)

يستعمل هسرل مصطلح عا ي- موندا - للدلالة على كل ما لك ط وجود أشياء العا . الشعور ا وندا هو الشعور ا تصور كواقع مؤسس العا . التطبيع هو ا طأ الذي يتمثل توحيد كل موجود بواقع طبيعي.

motivation (التحفيز)

يقودنا هذا ا صطلح إ فكرة سببية ترنسندنتالية (متعالية)، أي إ الكيفية ال يتحدد ا سلوك الذات.

neutralité (ا يادية)

ويل ا يادية هي الفعل البسيط ا تمثّل الامتناع عن وضع أطروحة وجود.

Noème (النوام): هو ا وضوع باعتباره مع مؤسسا بواسطة الشعور. لا يتعلق الأمر هنا بصورة، بل بالشيء ذاته الذي يعطى بلحمه و عظمه.

Noèse (النواز): النوازات هي أفعال الشعور ال تؤسس وحدة موضوع ما، ال نح ا ع .

إن علم النوازات noétique يدرس الفعل القصدي الذي يعلم ا عيش الأصلي. و يعرف هذا العلم أيضا بالتوضيح القصدي للشعور العقلي.

Gegenständlichkeit /objectité (ا وضوعية أو التعلق وضوعات)

تع ا ضور ا سد للشيء، و هي تدلّ بشكل أفضل من ا وضوعية على بعد ا وضوع ا ؤسس بواسطة ذاتية ما.

phénomène (الظاهرة): تع الظهور الذي يعطى فيه ا وجود بنفسه.

présentification (الإحضار)

على خلاف التقد الأصلي الإدراك ، يعيد الإحضار إنتاج ا وضوع ا درك ت ط التذكر أو التخيل.

Eigenheit/ (propriété ou primordialité)

يل هذه الكلمة إ اللا أجن و من هنا فإن ا اص يتحصل عليه بواسطة ريد كل روحانية أجنبية.

ع إ ا ثّل ا اص ما يعطى لذاته بذاته بداهة قطعية.

Protention (التوقع القريب)

هو انتظار ما سيحدث مباشرة. عند الاستماع إ نغمة موسيقية على سبيل ا ثال تكون الذات منفتحة مباشرة على ما يتبع.

Psychologisme transcendental (ا ذهب النفسا الترنسندنتا)

تدلّ هذه العبارة على ا طأ ا تمثّل وضع الروح، باعتبارها واقعا عا يا (أي ينتمي للعا) مؤسسا و نسبيا، كأساس عرفة ا وضوع.

réal /Real (واقعي)

هذا ا صطلح يقودنا إ مادية الـ res ، و بالتا فإنه يدلّ على كل ما ينتمي إ طبيعة الشيء، على كل واقع عا ي (ينتمي إ العا) و طبيعي.

Le réalisme transcendental (ا ذهب الواقعي الترنسندنتا): يتعلق الأمر هنا طأ يتمثّل رفع ما ليس سوى واقعا مؤسسا إ ا ستوى الترنسندنتا .

Réduction (الرد): الرد لا يع تقليلا أو تضييقا، بل إرجاعا جديدا إ أصل كل مع ، أي إ الذاتية ا طلقة. الرد ا اهوي هو عملية إرجاع موضوع ما إ ماهيته.

Reel, réel (واقعي)

يدلّ على الواقع ا ايث (ا باطن) للمعيش، ما يكون بالفعل على هذا النحو.

Retention (التذكر القريب)

هو الاحتفاظ ا حدث قبل ظات فقط كصوت لا يزال رنينه آذاننا. حـ و إن كان التذكر قصديا فيجب ألا لط بينه و بـ الفعل القصدي للاحتفاظ. إن الأمر يتعلق بالتقد لا بالإحضار.

Solipsismus ا ذهب الواحدي

يدلّ هذا ا صطلح فكر هسرل على عملية انغلاق الذات على ذا ا وحدها مع عدم التمكن من بلوغ أد مفارقة موضوعية، أي تذاوتية (متعلقة بذوات أخرى).

Télos التيلوس

التيلوس هو هدف ائي. من هنا فإن البنية التيليولوجية هي بنية موجهة و غاية مفهومة كأداء.

Théoretique (نظري)

ا وقف النظري يؤدي إ تأمل لامبال للعا . و هو يطابق ا وقف الفلسفي باعتباره يستخدم تأملا (تفكـ ا) حرا و كليا.

transcendant (مفارق)

ا عرفة ا فارقة هي ا عرفة غـ البديهية الـ لا يكون فيها ا وضوع ا قصود مرئيا بشكل مطلق و دون بقية. يتعلق الأمر إذن عرفة غـ مباشرة و بواسطة طيطات.

Transcendental (متعا)

الترنسندنتا لا يدلّ عند هسرل على الشرط القبلي عرفة ا وضوع فحسب، بل يع بشكل أساسي الأساس القبلي لكينونة ا وضوع.[1]

[1] Emmanuel Housset, Husserl et l'énigme du monde (Editions du seuil, avril 2000. P. 259 – 263).



معجم الألفاظ

معجم الألفاظ

A

ausgleichen	يوفّق	Antinomie	تعارض
Anschwellen	التضخم	Allwissenheit	العلم الكلي
ausmachen	يصنع	Allmacht	القوة الكلية
Aktivität	الفعالية	Auffassungssinn	معه التصور
Abzielung	استهداف	anschaubar	قابل للرؤية
Aufbaukrise	أزمة بناء	aushalten	يتحمل
Altershemmungen	عوائق السن	Aufbrechen	انفتاح، انفجار
aufgeben	يتخلى	abhängig	مرتبط
Apriori der Subjektivität	قبلي الذاتية	Abwandlung	التحول

Ansatz	البدء، ا اولة	ausschlaggebend	حاسم، قطعي
Aufweisung	التقد ، الإظهار	Aussage	القول، ا
aufweisen	يقدم، يظهر	Aktives Leben	ا ياة الفاعلة
abgrenzen	صر	allgemeiner	الأكثر عمومية
Außergeltungsetzung	سحب الثقة أو الصحة	ausweisbar	قابل للإثبات
aufzeigen	يوضح	annehmen	يسلّم، يقبل
Aufklärung	التنوير	Aufweis	تقد أو عرض
alltäglich	يوميا	Aufgabe	واجب، وظيفة/ لّ
Ausgerichtetsein	التوجه	Auflösung	تفكك، ا لال
Anschauung	ا دس	Anpassung	تكييف
allgültig	صحيح بشكل كلّي	abgewertet	تهن

B

Beweis	برهان	bewusstseinstranszendent	مفارق للوعي أو الشعور
befriedigtes Dasein	وجود سعيد	das Bedingende	ا شترِط
Bewussthaben	امتلاك الوعي	das Bedingte	ا شروط
Beitrag	مسا ة	bedingen	يشترط
Bedeutungsgewicht	ميزان الدلالة	bedeutungsvoll	مهم
Bildungsgemeinschaft	اعة متعلّمة	Bodenständigkeit	الأصالة
bewusst	بوعي	Bewährung	اختبار، برهنة
Bejahung	إثبات	Bindung	ارتباط
Bestimmung	تعريف، ديد	bewähren	ي هن، ت
Berücksichtigung	العناية	Befund	النتيجة
Berufszeit	الزمن الوظيفي	Beweggrund	السبب ا رك

Beschaffenheiten	خصائص	Begriffsbildung	تكوين ا فاهيم

C

Chaos	فوضى

D

Daseinsform	صورة الوجود	Darstellung	عرض
Doxa	الرأي	Differenziertheit	حالة التنوع
Disharmonien	اللاانسجامات	Desaster	كارثة
denkerisch	تفكـ ي، تفكـ يا	Denkungsart	طريقة التفكـ
Durchführung	تطبيق		

E

entworfen	ططـ	Erhellung	الكشف عن
eigentümlich	نوعي	Einfühlung	الإحساس بالآخر

Einengung	تضييق	Erfülltheit	حالة الامتلاء
Einzelanalysen	ليلات فردية	Erfassung	إحاطة، فهم
Europäisierung	أوربة، التحويل إ النمط الأورو	Erfahrung	التجربة
einströmen	يندرج، يصب	Erzeugnisse	منتوجات
einholen	لب، يدرك	Entscheidungsvollmacht	القدرة التامة على القرار
Einstimmigkeit	التطابق	Erkenntnissubjekt	الذات العارفة
Erörterungen	النقاشات	Erklärungsgrundlage	قاعدة توضيحية
Eigenheit	خصوصية	Erkenntnisrelation	العلاقة ا عرفية
eingeordnet	مندرج	evidente Einsichten	معارف بديهية
Erlebnisse	التجارب ا عيشة	Ewigkeit	ا لود
einsichtig	بديهي	eigenartig	خاص، نوعي

Entwertung	امتهان، إبطال قيمة شيء	Erfolge	انتصارات
Enttäuschung	خيبة الأمل	Einstellung	موقف
Eigenart	ا اصية ا ميزة	Episteme	ا عرفة
Endgeltung	صحة ائية	Einleitung	التمهيد
Entwurf	تصميم	Eidetik	العلم ا اهوي
Einzelpersönlichkeit	شخصية فردية	Eigenwesentlichkeit	ضرورة خاصة
Eigentümlichkeit	خصوصية	Erfahrungswelt	عا التجربة
Einstellungsänderung	تغي ا وقف	Einheit	وحدة
Erfahrungsdinge	أشياء التجربة	Einseitigkeit	وحدة ا هة
Einstimmigkeit	الاتفاق، التطابق	Ethik	علم الأخلاق
Entweltlichung	الابتعاد عن العا	Einstimmigkeit	التطابق
Eingangstor	باب الدخول الكب		

F

Fortschritt	تقدم	fungiert	يسلك، يؤدي وظيفة
Flut	مد	Forderung	الاشتراط، ا طلب
Funktionär der Vernunft	خادم للعقل	Freiheit	حرية
Formungen	الصياغات	Freilegung	اكتشاف
Fülle	ا لء	Faktum	واقعة
Fremdling	أجن	festliegend	راسخ
Fortsetzung	مواصلة	fragmentarisch	بشكل زيئي

G

die Größen	العظماء	Glaube	التصديق
Gehalt	مضمون	Gewinnung	كسب، ظفر
gewinnen	يظفر	Gültigkeit	صحة

Gegebenheit	الإعطاء	Gegenstand	موضوع
Geltungsleben	حياة معتبرة	gegenständlich	موضوعي
Geltungsgebilde	شكل للصحة	Gegenständlichkeit	ا وضوعية
Gestaltung	إنشاء	Grundvorwurf	ا أخذ الرئيسي
Grundlegend	مؤسس	Gründe	الأسباب
Geist	الروح	Grundlegung	تأسيس
Gebilde	شكل	grundsätzlich	أساسي
Gegenständlichkeit	موضوعية، التعلق وضوعات	Geisteswissenschaften	العلوم الروحية
Gesamtzusammenhang	السياق الكلي	Genesis	أصل
Grundbestimmung	التحديد الأساسي	Grundwissenschaft	علم أساسي
Gegenstandserfahrungen	ارب خاصة با وضوعات	Generalthesis	الأطروحة العامة
Gegenstandsbewusstsein	شعور با وضوع	gültig	صحيح

H

Handlung	السلوك	hervorbringen	أ ر، خض عن
Handelnder	الإنسان الفاعل	Hintergrund	ا انب ا لفي
Hinweis	تعليمة	Habe	امتلاك، حيازة، مكسب
Heranführung	السوق التدر ي		

I

intentionale Implikationen	تضمنات قصدية	inhaltlich	متعلق با ضمون
Inhaltsfülle	ملء مضمو	imperative Forderung	ا طلب الصارم
Installierung	إرساء	Ichzentrum	مركز الأنا
Intersubjektivität	تذاوت، تفاعل عدة ذوات	Identifizierbarkeit	إمكانية التعرف على ا وية
implizieren	يتضمن، يستلزم	Institutionalisierungen	إنشاء مؤسسات
Intentionalität	القصدية	Ichakten	أفعال الأنا

Induktion	الاستقراء	Ichkörper	الأنا ا سمي
immanent	ايث		

J

Jugendfreund	صديق الطفولة	jüngst	حديث

K

Kernelement	العنصر النوا	Körperwissenschaft	علم الأجسام
Koexistenz	تواجد	Kulturgut	مكسب ثقا
Kinästhese[1]	حركة وظيفية	Kehrtwendung	ول، انقلاب
konkret-anschaulich	عي -مرئي	Korrelatleistung	فعل تضايفي
Klärung	توضيح	Korrelation	الترابط

1 Cinesthèses هي حركات وظيفية للجسم ا اص Leib، فهي تغير الأفق القصدي للتجربة، دد تنوع عمليات ظهور ا وضوع ا درك، و ذلك بإتاحة تواصل التجربة. مثل تلف نقاط و زوايا النظر.

L

Lebensbedeutung	ا ع ا تصل با ياة	Lebenswelt	عا ا ياة
Leitfaden	السلك الناقل	Leistungen	أفعال
letztverständlich	مفهوم بشكل ائي	Letztbegründung	التأسيس النهائي
Los	نصيب أو حظّ	Lebendigkeit	حياتية
Limes-Vorzeichnung	ديد مسبق دود	Lehre	النظرية
Leistungsgebilde	أشكال إ از	Leibhaftigkeit	عينية
lebensuntüchtig	غ ماهر ا ياة	letztmaßgebend	حاسم بشكل ائي

M

Modernisierung	عصرنة	Mystizismus	ا ذهب الصو
Motiv	السبب	Mitdasein	الوجود-مع
monistisch	واحدي	Modalisierung	التعديل

Motiviertheit	الصفة التحفيزية	Mundanität	الانتماء إ العا
Mytisches	ما هو أسطوري	Das Menschliche	الإنسا

N

Naturalisierung	تطبيع	Nichtselbstgegebenheit	لاإعطاء ذا
Nachverstehen	الفهم البعدي	Normierung	إخضاع للمعاي
nachweisbar	قابل لل هنة عليه	Nutzen	الانتفاع، ا نفعة
Not	ا طر		

O

Operationsfeld	ا قل الإجرائي	Objekt	موضوع
offenbart	موحى به	Objektivismus	مذهب وضعي
offenbar	بصراحة	objektiviert	سد
Ohnmacht	اللاقوة		

P

phänomenologisch begründen	التأسيس بطريقة فينومينولوجية
Polsystem	النظام القط
Prinzipalkoordination	الارتباط الرئيسي
Passivität	الانفعالية
Präsentifikation	الإحضار*
Potentialitäten	إمكانيات، كوامن
patent	ماهر
Problemstellung	طرح الإشكال

Q

Quellen	مصادر

R

Reinheit	ا الصية	rein	خالص

---

*انظر قاموس المصطلحات الفينومينولوجية

Rückfrage	تساؤل دقيق	Reinigung	تمليص
das Rein-Apperzipierte	ا لدرك ا الص	Residuum	متبق
Rekurs	رجوع	Rückverweisung	الإحالة من جديد
Rückzug	الرجوع	Rückgang	رجوع
Raumzeitlichkeit	صفتا ا كانية و الزمانية	Rechtsfrage	مسألة ا ق
rechtfertigen	ي ر	Richtung	ا اه
Rationalisierung	عقلنة		

S

Seinswahrheit	حقيقة الوجود	Schein	الظهور
Selbstgebung	الإعطاء الذا	Seinsgeltung	الصحة أو الشرعية الوجودية
Setzung	وضع	Standpunktsphilosophien	فلسفات الرأي
Seinscharaktere	ات الوجود	Sinnending	الشيء ا سي

Selbsthabe	امتلاك ذا	schwankend	متردد
Seele	الروح	seelisch	روحي
Solipsismus	ا ذهب الأحادي	Seinssinn	مع الوجود
Subjektvergessenheit	نسيان الذات	Sicht	رؤية
Selbstbesinnung	ا عرفة الذاتية	Seinsschicht	فئة وجودية
Selbstregelung	الضبط الذا	Strukturen	الب
Subjekt des Vermögens	ذات القدرة	das Selbstgewisse	ما هو يقي بذاته
Sinnbestände	مضام ا ع	sachlich	من الناحية ا لموسة
seinssetzend	واضع للوجود	Selbstgegebenheit	الإعطاء الذا
Subjekt der Akte	ذات الأفعال	Schöpfen	يستمد أو يغترف
Sonderwelten	عوا خاصة	Sphäre der Natürlichkeit	حقل ما هو طبيعي

Sinnstiftung	تأسيس ا ع	skeptisch	شكي
Substruktion	الإدراج	Sein an sich	وجود ذاته
Selbstauslegung	التأويل الذا	Sicherung	تأكيد، ضمان
sinnentleert	مفرغ، أو ـرد من ا ع		

T

Tatsachenwissenschaft	علم أشياء	Telos	الغاية
Tiefblicke	نظرات عميقة	Transzendenz	ا فارقة
transzendentale Subjektivierung	التذويت الترنسندنتا	treffen	يصادف
Tätiges Erfahren	الإدراك الفاعل	thematisiert	ا تخذ كموضوع
Tätigsein	النشاط، الفعالية	Tätigkeiten	الأنشطة
Tatsachenkomplexen	مركبات شيئية	Tat	الفعل

Thematisierung	ا اذ شيء ما موضوعا، موضعة

U

Urteil	ا كم	Unstimmigkeit	لا اتفاق، اختلاف
Umwertung	إعادة تقييم	umsichtig	بكل حذر
unverbindlich	غ قابل للتوحيد	Unsterblichkeit	ا لود
umgreifen	يشمل	Urstiftung	تأسيس أصلي
umstritten	غ مستقر	Untergrund	أساس باطن
Urtatsache	الواقعة الأصلية	Umgestaltung	إعادة تأسيس
Ursprung	الأصل، ا صدر	Überspringen	اوزة
Ursynthese	التركيب الأصلي	Umsturz	الانقلاب، أو القلب
Urkonstitution	التأسيس الأصلي	Unthematizität	صفة اللا وضع

Urmodus	النمط الأصلي	Umwelt	العا ا يط
Urform	الصورة الأصلية	unüberschreitbar	لا كن اوزه
Urdoxa	الظن الأصلي	Unbehagen	الشقاء
Urstätte	ا لّ الأصلي		

V

verweisen	يل إ	vorausliegend	حاضر بشكل سابق
Von vornherein	من الآن فصاعدا	Verschiebung	تأجيل
Verhaltensumgebung	يط سلوكي	Vorstellung	تّل
verdrängen	يطغى	Vernünftigkeit	العقلانية
verbannen	يقصي، ينفي	Vergegenwärtigung	التحويل إ ا اضر
Voraussetzung	الفرضية، الشرط	Vorhaben	نية، طموح
Verfälschung	تزييف، تزوير	verwickelt	مرتبك

Verzweigungen	تفريعات	verbindbar	قابل للتوحيد
Vermächtnis	الإرث	vieldeutig	مبهم، متعدد ا عا
Vollzug	ا مارسة	vollziehendes Leisten	فعل منجِز
Verhalten	السلوك	verborgen	فى على الذات
Verwandlung	التحول	Vorhandensein	ا ضور
Vermeintheit	حالة ما يكون متوهما	vernünftig	عقلي
verfehlt	مضيع	Vernunftwesen	ماهية عقلية، أو وجود عقلي
Vermittlung	واسطة	vorurteilsfrei	من غ أحكام سابقة
Verweltlichung	الإدماج العا	vollziehen	يطبق، ينجز
verschüttern	يزعزع، يهز	vorherrschen	يسيطر
verharren	بقي، استمر	Vorgegebenheit	إعطاء سابق

Vorkomnis	حادث	Verkehrung	قلب
Verfahren	الأسلوب، ا نهج	Vermögen	ا لكة، القدرة
Vorsätze	نوايا	Vollkommenheitsideal	مثال نس للكمال
Vorgehen	مسلك، مس ة، ارسة	Vermögen	القدرة
Vorbildlichkeit	وذجية		

W

wörtlich	حر	weitgehend	على نطاق واسع
wertvoll	مهم	Widersinn	ما لا يقبله العقل
Weltpraxis	تطبيق متعلق بالعا	Wissenschaftlichkeit	علمية
Weltleben	ا ياة ضمن العا	Werden	الص ورة، التحول
Wertproblematik	إشكالية القيمة	Wissenschaftstheorie oder Wissenschaftslehre	نظرية معرفية

Weltauffassung	تصور العا	Weltanschauung	وجهة نظر صوص العا
Weltall	العا الكلّي	wahrnehmen	أدرك، حقّق
Welthabe	امتلاك أو معرفة العا	wahrmachen	حقّق
Wirklichkeit	حقيقة	Wesensmöglichkeiten	الإمكانات ا اهوية
Wesensnotwendigkeiten	ضرورات ماهوية	wirkungsmächtig	قوي التأث
wechselseitig	متبادل	wesensmässig	طبقا للماهية
Wesenserforschung	ث ماهوي	Wesenscharakter	طابع ماهوي
Weggedanke	فكرة الطريق	Wesenswissenschaft	علم ماهيات
Weltglaube	التصديق بالعا	Wissenschaftskultur	ثقافة علمية
Weltgläubigkeit	صفة التصديق بالعا	Weltvernichtung	نفي العا
Wesen	ماهية		

Z

Zusammenfassung	ا لاصة	zurückbezogen	مرتبط بـ
Zuwachs	و	zugrunde liegt	يعت أساسا لـ...
Zirkelstruktur	بنية دورية، دور	Zusammenhang	السياق، الارتباط
Zweckgebilde	الأشكال الغائية	Zeitlichkeit	الزمنية
Zeitbewusstsein	الشعور بالزمن	zusammenbrechen	ا ار، طّم
Zerfall	ا يار		

قائمة المصادر و المراجع

1-المصادر

أ-المصادر باللغة الألمانية

Edmund Husserl (1859-1938)

1- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Band VI, (Haag Martinus Nijhoff 1954).
2- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934 – 1937. Hua XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid (Kluwer Academic Publishers, 1993).
3- Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Band VII Herausgegeben von Rudolf Boehm, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1956).
4- Erste Philosophie (1923/1924), zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana Band VIII, herausgegeben von Rudolf Boehm (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1959).
5- Zur Phänomenologie der Intersubjektivitat. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920. Hu XIII. Hrsg. von Iso Kern (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973).
6- Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). Hu. XXIV Herausgegeben von Ulrich Melle (1984 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).
7- Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen, Band II. herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, (HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1958).
8- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band III/2. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neuherausgegeben von KARL SCHUMANN, 2. Halbband : ergänzende Texte (1912-1929). (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1976).
9- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band IV Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.Herausgegeben von Marly Biemel. (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1952).
10- Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Band XVII. Herausgegeben von PAUL JANSSEN. (HAAG : MARTINUS NIJHOFF, 1974).

11- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972.
12- Philosophie als strenge Wissenschaft. Aufsätze und Vorträge (1911-1921) Mit ergänzenden Texten. Band XXV. Herausgegeben von: THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (1987 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).
13- Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937) Mit ergänzenden Texten. Hua XXVII. Herausgegeben von THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS 1989.
14- Briefwechsel Bd. IX.
15- Briefwechsel Bd. XIII.

ب-المصادر باللغة الفرنسية

1- la philosophie comme science rigoureuse, trad. Q. Lauer, Paris, PUF., 1955.
2- Recherches logiques. Tome 2, 1ere partie. Trad. H. Elie, Paris, PUF. 1961.
3- Idées directrices pour une phénoménologie , tr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
4- Méditations cartésiennes. Trad. Peiffer et Levinas, Paris, Vrin 1953.
5- La crise des sciences europeennes et la phénoménologie transcendentale traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard 1976).
6- logique formelle et logique transcendentale, trad. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957.

جـ-المخطوطات

1- A V 10
2- A V 19
3- A V 20
4- A V 22
5- A VII 11
6- B I 16
7- B I 22/ V
8- B I 25
9- K III 6
10- KIII 19
11- K VI 4
12- Manuscrit de 1913, publié dans les Etudes philosophiques, janv.-mars 1949.

2- المراجع

1- Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996.
2- Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes, vorgelegt von Klaus Wüstenberg aus Saarbrücken. Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch – Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation 1982
3- Merleau-Ponty, le probleme des sciences de l'homme selon Husserl, in « les cours de Sorbonne », Paris ohne Jahr. Zeitschrift.
4- Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris nrf 1945, librairie Gallimard, 10e édition).
5- Maurice Merleau-Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, Paris 1953.
6- André Dartigues; qu'est-ce que la phénoménologie? (Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1973).
7- G. Berger. Le cogito dans la philosophie de Husserl. Paris, Aubier, 1941.
8- E. Fink. Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien, Bd. XXXVIII, Heft 3-4.
9- Tranc-Duc-Thao. Phénoménologie et matérialisme dialectique, Paris, édit. Minh-Tận, 1951.
10- Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte (1). Mit einer Einführung , herausgegeben von: Klaus Held.
11- File : // E: / Edmund % 20 Husserl % 20 _ % 20 Wikipedia htm.
12- Quentin Lauer, Phénomenologie de Husserl : Essai sur la genese de l'intentionnalité (Paris PUF : 1955).
13- Emmanuel Levinas, En decouvrant l´existence avec Husserl et Heidegger, Paris. 1949.
14- Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1964) Phänomenologica, B. 16.
15- P. Ricoeur : « Husserl et le sens de l'Histoire « , dans Revue de Methaphysique et de Morale, Jul.-Oct. 1949.
16- Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls « Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Vernunft und Kultur (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
17- Ernst Wolfgang Orth, Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für

phänomenologische Forschung. Band 3. Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976.
18- André de Mural, l'idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien. (Lausanne imprimerie Henri Jaunin S.A. 1958).
19- Hubert Hohl: Lebenswelt und Geschichte- Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls, München 1962.
20- Maurice Merleau-Ponty: signes, Paris 1960.
21- G.A. de Laguna: on Existence and the Human world, New Haven and London 1966.
22- Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie,(BOUVIER VERLAG. BONN, 1991).
23- Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997).
24- W. Biemel: die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung XIII, 2.
25- A. De Waelhens: Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in: Phänomenologica Bd. 2: Husserl und das Denken der Neuzeit. (MARTINUS NIJHOFF/ LA HAYE/ DEN HAAG/ 1959).
26- J. Paul Sartre, l’etre et le néant, essai d’ontologie phénoménologique, Paris 1950.
27- S. Freud, Introduction à la psychanalyse, trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961.
28- Revue de philosophie . presses universitaires du Mirail 22 . de Kant à la phénoménoloigie . Kairos 22. 2003.
29- Götz Schregle, DEUTSCH-ARABISCHES WÖRTERBUCH (OTTO HARRASSOWITZ. WIESBADEN 1974).
30- Souheil Idriss, AL-MANHAL Dictionnaire Français – Arabe (Dar El-AADAAB BEIROUT 2000).

قائمة المصادر و المراجع

1-المصادر

أ-المصادر باللغة الألمانية

Edmund Husserl (1859-1938)

1- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Band VI, (Haag Martinus Nijhoff 1954).
2- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934 – 1937. Hua XXIX. Herausgegeben von Reinhold N. Smid (Kluwer Academic Publishers, 1993).
3- Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Band VII Herausgegeben von Rudolf Boehm, HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1956).
4- Erste Philosophie (1923/1924), zweiter Teil, Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana Band VIII, herausgegeben von Rudolf Boehm (HAAG MARTINUS NIJHOFF 1959).
5- Zur Phänomenologie der Intersubjektivitat. Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920. Hu XIII. Hrsg. von Iso Kern (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1973).
6- Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie (Vorlesungen 1906/07). Hu. XXIV Herausgegeben von Ulrich Melle (1984 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).
7- Die Idee der Phänomenologie, fünf Vorlesungen, Band II. herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, (HAAG: MARTINUS NIJHOFF 1958).
8- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band III/2. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neuherausgegeben von KARL SCHUMANN, 2. Halbband : ergänzende Texte (1912-1929). (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1976).
9- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Band IV Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.Herausgegeben von Marly Biemel. (DEN HAAG MARTINUS NIJHOFF 1952).
10- Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten. Band XVII. Herausgegeben von PAUL JANSSEN. (HAAG : MARTINUS NIJHOFF, 1974).

11- Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Redigiert und herausgegeben von LUDWIG LANDGREBE. (FELIX MEINER VERLAG HAMBURG. 1972.
12- Philosophie als strenge Wissenschaft. Aufsätze und Vorträge (1911-1921) Mit ergänzenden Texten. Band XXV. Herausgegeben von: THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (1987 MARTINUS NIJHOFF PUBLISHERS).
13- Aufsätze und Vorträge (1922 – 1937) Mit ergänzenden Texten. Hua XXVII. Herausgegeben von THOMAS NENON UND HANS RAINER SEPP. (KLUWER ACADEMIC PUBLISHERS 1989.
14- Briefwechsel Bd. IX.
15- Briefwechsel Bd. XIII.

ب-المصادر باللغة الفرنسية

1- la philosophie comme science rigoureuse, trad. Q. Lauer, Paris, PUF., 1955.
2- Recherches logiques. Tome 2, 1ere partie. Trad. H. Elie, Paris, PUF. 1961.
3- Idées directrices pour une phénoménologie , tr. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950.
4- Méditations cartésiennes. Trad. Peiffer et Levinas, Paris, Vrin 1953.
5- La crise des sciences europeennes et la phénoménologie transcendentale traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. (Editions Gallimard 1976).
6- logique formelle et logique transcendentale, trad. S. Bachelard, Paris, P.U.F., 1957.

جـ-المخطوطات

1- A V 10
2- A V 19
3- A V 20
4- A V 22
5- A VII 11
6- B I 16
7- B I 22/ V
8- B I 25
9- K III 6
10- KIII 19
11- K VI 4
12- Manuscrit de 1913, publié dans les Etudes philosophiques, janv.-mars 1949.

2- المراجع

1- Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens. Felix meiner Verlag, Hamburg , 1996.
2- Kritische Analysen zu den Grundproblemen der transzendentalen Phänomenologie Husserls unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie Descartes, vorgelegt von Klaus Wüstenberg aus Saarbrücken. Von der Philosophischen Fakultät der Rheinisch – Westfälischen Technischen Hochschule Aachen zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie genehmigte Dissertation 1982
3- Merleau-Ponty, le probleme des sciences de l'homme selon Husserl, in « les cours de Sorbonne », Paris ohne Jahr. Zeitschrift.
4- Merleau- Ponty, Phénoménologie de la perception, (Paris nrf 1945, librairie Gallimard, 10e édition).
5- Maurice Merleau-Ponty: les sciences de l'homme et la phénoménologie, Paris 1953.
6- André Dartigues; qu'est-ce que la phénoménologie? (Edouard Privat, Editeur, Toulouse, 1973).
7- G. Berger. Le cogito dans la philosophie de Husserl. Paris, Aubier, 1941.
8- E. Fink. Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik. Kantstudien, Bd. XXXVIII, Heft 3-4.
9- Tranc-Duc-Thao. Phénoménologie et matérialisme dialectique, Paris, édit. Minh-Tận, 1951.
10- Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte (1). Mit einer Einführung , herausgegeben von: Klaus Held.
11- File : // E: / Edmund % 20 Husserl % 20 _ % 20 Wikipedia htm.
12- Quentin Lauer, Phénomenologie de Husserl : Essai sur la genese de l'intentionnalité (Paris PUF : 1955).
13- Emmanuel Levinas, En decouvrant l´existence avec Husserl et Heidegger, Paris. 1949.
14- Iso Kern, Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. (HAAG : MARTINUS NIJHOFF 1964) Phänomenologica, B. 16.
15- P. Ricoeur : « Husserl et le sens de l'Histoire « , dans Revue de Methaphysique et de Morale, Jul.-Oct. 1949.
16- Ernst Wolfgang Orth, Edmund Husserls « Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Vernunft und Kultur (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
17- Ernst Wolfgang Orth, Phänomenologie und Praxis, Phänomenologische Forschungen, herausgegeben von der deutschen Gesellschaft für

phänomenologische Forschung. Band 3. Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1976.
18- André de Mural, l'idée de la phénoménologie. l'exemplarisme husserlien. (Lausanne imprimerie Henri Jaunin S.A. 1958).
19- Hubert Hohl: Lebenswelt und Geschichte- Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls, München 1962.
20- Maurice Merleau-Ponty: signes, Paris 1960.
21- G.A. de Laguna: on Existence and the Human world, New Haven and London 1966.
22- Carl Friedrich Gethmann (Hrsg.), Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie,(BOUVIER VERLAG. BONN, 1991).
23- Sepp, Hans Rainer: Praxis und Theoria: Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens (Verlag Karl Alber Freiburg/ München, 1997).
24- W. Biemel: die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie, in: Zeitschr. f. philos. Forschung XIII, 2.
25- A. De Waelhens: Die phänomenologische Idee der Intentionalität, in: Phänomenologica Bd. 2: Husserl und das Denken der Neuzeit. (MARTINUS NIJHOFF/ LA HAYE/ DEN HAAG/ 1959).
26- J. Paul Sartre, l'etre et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, Paris 1950.
27- S. Freud, Introduction à la psychanalyse, trad. Jankélévitch, Paris, Payot, 1961.
28- Revue de philosophie . presses universitaires du Mirail 22 . de Kant à la phénoménoloigie . Kairos 22. 2003.
29- Götz Schregle, DEUTSCH-ARABISCHES WÖRTERBUCH (OTTO HARRASSOWITZ. WIESBADEN 1974).
30- Souheil Idriss, AL-MANHAL Dictionnaire Français – Arabe (Dar El-AADAAB BEIROUT 2000).